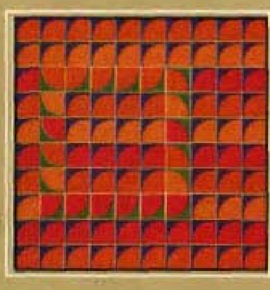
الطبعة الثانية

الاستشراق

بين دعاته ومعارضيه

محمد أركون مكسيم رودنسون آلان روسيون
برنارد لويس فرانسيسكو غابرييلي كلود كاهين



دار الساقي

الاستشراق

بين دعاته ومعارضيه

الاستشراق

بين دعاته ومعارضيه

محمد أركون — مكسيم رودنسون — آلان روسيون
برنارد لويس — فرانسيسكو غابرييلي — كلود كاهين

ترجمة وإعداد
هاشم صالح

دار الساقي

٣١

النصوص المنشورة في هذا الكتاب

1 - Francesco Gabrieli, *Apologie de l'orientalisme*, Diogène 1965 n° (50)

2 - Claude Cahen, *Correspondance*, Diogène 1965 n° (50)

3 - Maxime Rodinson, *Les études arabes et islamiques en Europe*, in : *La fascination de l'Islam*, 1ère édition, Maspero, Paris, 1980

4 - Maxime Rodinson, *Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant*, in : *Le mal de voir*, 10/18, n° 1101, Paris, 1976

5 - Maxime Rodinson, *Introduction*, in : *La fascination de l'Islam*, 1ère édition, Maspero, 1980

6 - Maxime Rodinson, *Introduction*, in : *La fascination de l'Islam*, 2ème édition, Paris, 1989

7 - Bernard Lewis, *L'état des études sur le proche-Orient*, in : *Le retour de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1985

8 - Bernard Lewis, *La question de l'orientalisme*, in : *Le retour de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1985

9 - Alain Roussillon, *le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe : L'aporie des sciences sociales*, in : *Peuples méditerrannées*, n° (50) 1990

10 - M. ARKOUN, *l'Islam moderne vu par le professeur G.E. von Grume baum*, in : *Essais sur la pensé islamique*, Maisonneuve et la rose, paris 3ème édition, 1984

11 - M. ARKOUN, *Comprendre l'Islam?*, in : *Le monde de l'Islam* Leiden, 1982

الطبعة الثانية ٢٠٠٠

ISBN 1 85516 830 8

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 020-7221 9347; Fax: 020-7229 7492

مقدّمة المترجم

تعود فكرة هذا الكتاب إلى هم قديم يندرج ضمن الإطار العربي بكل مشاكله وقضاياه. فالمناقشة الفكرية ـ الإيديولوجية التي دارت حول الاستشراق منذ الستينات وحتى اليوم، كانت تبدو لي باستمرار وكأنها تعبر عن سوء فهم كبير. كنت أحس بشكل غامض وضبابي أن المسألة أعقد من ذلك، وأن هناك خللاً في الرؤية. كنت أعتقد ولا أزال أن المسألة لم تطرح من بابها السليم ولم ترتكز على الأسس التي كان ينبغي أن ترتكز عليها. وبالتالي فلم نستطع بصددها أن نصل إلى نتائج مجدية أو حاسمة. أقول ذلك وأنا أتحدث عن الجهة العربية ـ الإسلامية بالطبع. فماذا يضير الاستشراق (والغرب بشكل عام) أن تظل تناطحه بشكل مباشر ومكشوف إلى أبد الدهر. إنه سوف «ينطحك» لا محالة وسوف ينتصر عليك في كل مرة.

كنت أعتقد أن هناك طريقة أخرى أكثر فائدة بالنسبة لنا. وحتى لو شئنا النظر إلى العالم على نحو صراعي وانقسامي، كان على الضعيف لكي «ينتصر» على القوي، أو لكي يوازيه ويحاذيه، أو على الأقل لكي يتخذ مكانة ما في مواجهته، أن يكتشف في البداية سبب قوة القوي، أو سر نجاحه وتفوقه.

هنا تكمن أرضية المحاربة بالضبط، وليست في ذلك العجيج أو الضجيج الذي سرعان ما يتكشّف عن سراب وخيبات مريرة. إنها لا تكمن في تلك العنتريات الفارغة التي طالما دفعنا مقابلها ثمناً باهظاً وقادتنا إلى الكارثة في كل مرة. إن طريقة دخول التاريخ أكثر مواربة وخفاء مما نظن. التاريخ لا يعطي نفسه بسهولة. وأحياناً يُدخَل من أبوابه الخلفية، وربما صحّ ذلك في أكثر الأحيان.

ولا ريب في أن العنتريات والمواجهات المكشوفة في ظل اختلال كامل في موازين القوى هي آخر ما يقودنا إلى دخول حلبة التاريخ. وربما كان أعداء العرب، عرباً كانوا أم غير عرب، هم الذين يدفعوننا، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى اتباع هذه «المنهجية» في مناطحة الحداثة والعصر وتكسير قروننا في كل مرة «وتقليم أظافرنا أيضاً».

ولذا، ومن أجل توضيح الصورة أكثر، رأيت أن من الضروري أن يكون للجهة الأخرى، أي للمستشرقين حق الكلام. فبما أن هجماتنا عليهم وانتقاداتنا لهم شائعة ومعروفة في الساحة الثقافية العربية، فلماذا لا نحاول أن نعرف رأيهم هم في الموضوع، وما هي ردودهم علينا وحججهم في الدفاع عن أنفسهم؟ إن النزاهة العلمية تقتضي منا إثبات الرأي والرأي المضاد لكي تتوضح جوانب المناقشة الصراعية، ولكي تدار بشكل حر وديمقراطي. فنحن لا نخشى ـ أو لا ينبغي أن نخشى ـ آراء الآخرين ومحاجّاتهم، بل حتى هجماتهم وانتقاداتهم. ينبغي أن نمتلك الثقة الكافية بأنفسنا لخوض الصراع الفكري حول أهم القضايا التي تخص ماضينا وحاضرنا.

لقد آن الأوان للانتقال من الموقف الدفاعي التبجيلي أو الهجومي المتطرف إلى موقف المسؤولية العقلية والنضج الثقافي. ولذا قمت بعملية اختيار لبعض نصوص المستشرقين المعروفين وأثبتها هنا بعد أن ترجمتها وقدمت لها وأوضحت حيثياتها وسياقها. وتجمعت لدي إضبارة كاملة تضم أهم ردود المستشرقين الفرنسيين على مهاجمي الاستشراق ومنتقديه، سواء أجاء هذا الهجوم من جهة المسلمين التقليديين أم من جهة المثقفين العرب المحدثين. بل إن الردود تركزت بشكل أساسي على انتقادات هؤلاء الأخيرين أكثر من غيرهم لأنهم هم الذين يمثلون العلم الحديث والمنهجية الحديثة، وبالتالي فخطورتهم أكبر على المستشرقين. فهم قد نهلوا من العلم الغربي مثل المستشرقين، بل إن بعضهم يدرِّس في كبريات الجامعات الغربية (كإدوار سعيد مثلاً). وبدا لي أنه لكي تكون المناقشة أوضح، ينبغي حصرها بشكل جيد منذ البداية. فلا يمكن السيطرة على موضوع ما إذا تشعّب واتسع أكثر مما يجب، او إذا زاد عن طاقة صاحبه. وهكذا حصرتها بلحظتين أساسيتين أثارتا ردود فعل عديدة، وأحياناً حامية، من طرف المستشرقين. هاتان اللحظتان هما:

١ ـ لحظة أنور عبد الملك (١٩٦٣): حيث نشر مقالته الشهيرة «الاستشراق مأزوماً» في مجلة ديوجين (رقم ٤٤، ١٩٦٣) - L'Orientalisme en crise, Diogéne, 44, 1963

(مترجمة إلى العربية في مجلة «الفكر العربي»، عدد خاص عن الاستشراق، رقم ٣١ عام ١٩٨٣. الترجمة بقلم حسن قبيسي وذلك بعنوان «الاستشراق في أزمة»).

يضاف إلى ذلك أن كتب أنور عبد الملك وأفكاره الأخرى مترجمة ومتوافرة في المكتبة العربية، وبالتالي لم نر داعياً لإعادة ترجمتها هنا. ونحن نفترض مسبقاً

أن القارىء مطلع عليها. لقد أثارت مقالة عبد الملك هذه ردود فعل عديدة من طرف المستشرقين أهمها ما أثبتناه هنا: رد فرانسيسكو غابرييلي، رد كلود كاهين، ثم بشكل غير مباشر ردود مكسيم رودنسون.

٢ ـ لحظة إدوار سعيد ١٩٨٠: وكانت أهم من الأولى وأكثر اتساعاً لأنها أثارت ردود فعل أوسع وأضخم، هذا على رغم أنه يمكن اعتبارها بمثابة الاستمرارية للأولى.

حصل ذلك بعد صدور كتابه عن «الاستشراق» عام ١٩٧٨ (بالانكليزية) و ١٩٨٠ (بالفرنسية) و ١٩٨١ (بالعربية ترجمة كمال أبو ديب). وقد اخترنا من المستشرقين الذين ردوا على أطروحات إدوار سعيد الأسماء التالية: كلود كاهين. مكسيم رودنسون، بيرنار لويس، آلان روسيون.

أخيراً على رغم أن محمد أركون ليس مستشرقاً إلا أني أردت أن أثبت نصين له هنا من أجل توضيح الصورة أكثر: الأول في نقد المستشرق غوستاف فون غرونباوم، والثاني في نقد المستشرق ويليام كانتويل سميث.

لكن موقف محمد أركون الكامل وصراعه الابستمولوجي مع الاستشراق لن يحظى بالتوضيح الدقيق إلا في مكان آخر.

ولاحظت من خلال استعراض هذه النصوص وترجمتها ومعاشرتها أن الكثير من المستشرقين يشعرون بنوع من المرارة والأسى نتيجة الهجمات الشديدة عليهم وعلى علومهم ومناهجهم ونواياهم (وبخاصة نواياهم). وهم يحاولون الدفاع عن أنفسهم وعن شرف مقاصدهم بأي شكل[١]. لن أستعرض هنا أقوالهم في الرد على الانتقادات الموجهة ضدهم، وإنما سأترك متعة ذلك للقارىء لكي يكتشفها بنفسه من خلال هذا الكتاب. سوف أكتفي هنا بتسجيل الملاحظات التالية:

١ ـ لا يمكن فهم المناقشة الاستشراقية أو المناقشة الدائرة حول الاستشراق بين المثقفين العرب من جهة، والمستشرقين من جهة أخرى، إلا إذا موضعناها ضمن إطارها العام من الصراع الكائن بين الشرق والغرب. فالخطابات هي تعبير عن الجهة التي تطلقها أو تصدر عنها. والخطابات العربية ـ الإسلامية تعبر عن العرب والمسلمين، مثلما أن الخطابات الاستشراقية تعبر عن الجهة الغربية وعن مصالحها وامتيازاتها. والحرب لا تكون فقط بواسطة الأسلحة النارية أو الحرب الاقتصادية والمادية، وإنما تكون أيضاً بواسطة الخطابات الكلامية. فالخطابات

تتحول أحياناً إلى أداة أكثر فتكاً وفعالية من الأسلحة المادية الحقيقية. الخطاب سلاح مادي أو قوة مادية أرهب مما نتصور. من هنا ضرورة استكشافها وضبطها والسيطرة عليها في كل جهة (انظر نظرية فوكو حول كيفية ضبط الخطابات أو تدجينها في كل مجتمع من المجتمعات البشرية وذلك في كتابه «نظام الخطاب»)[٢].

٢ ـ من الواضح أن معركة الخطابات التي تشبه الرجم بالصواريخ أحياناً ـ ليست متكافئة بين الجهتين، لأن الغرب أقوى من العرب والمسلمين بكثير. ولهذا السبب يبدو على الخطابات العربية طابع الغضب والاحتجاج والاتهام والتشكيك. ذلك أن العرب هم المغلوبون على أمرهم لا الغالبون، وهم المدروسون لا الدارسون. أما الخطابات الاستشراقية فتبدو باردة، هادئة، متزنة، وأحياناً متغطرسة ومتعجرفة. فهي واثقة من علمها وحجتها لأن الغرب هو الغالب والمسيطر ليس فقط اقتصادياً وتكنولوجياً، أو سياسياً وعسكرياً[٣]، وإنما منهجياً ومعرفياً أيضاً.

٣ ـ على رغم القواسم المشتركة بين مختلف الخطابات الاستشراقية، إلا أنه لا يمكننا أن نهمل الفروقات المتدرجة الكائنة بينها. وهي فروقات مهمة أحياناً. صحيح أنها تدافع جميعها عن «المنهجية الغربية» أو المنهجية العلمية التاريخية وتدعو إلى تطبيقها على التراث الاسلامي، إلا أنها تختلف فيما عدا ذلك. فمنهجية رودنسون ذات تلوين اجتماعي ـ ماركسي أكثر من منهجية برنارد لويس التي يبدو أنها تنتمي إلى منهجية تاريخ الأفكار التقليدي كما هو سائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر (منهجية فيلولوجية ـ تاريخية كلاسيكية لا تُعنَى كثيراً بالمشروطية الاجتماعية ـ الاقتصادية للموضوع المدروس، وإنما تدرس الأفكار وكأنها ذات كيان مستقل بذاته). وكذلك منهجية كلود كاهين، فهي تولي أهمية للعوامل الاجتماعية والاقتصادية أكثر من منهجية فرانسيسكو غابرييلي أو ويليام كانتويل سميث. وهذا الفرق مهم ولا يمكن الاستهانة به. وهناك فرق آخر يعود إلى مسألة الأجيال: فجيل آلان روسيون مثلاً جيل أربعيني، في حين أن جيل غابرييلي أو كاهين أو لويس أو رودنسون هو جيل الشيوخ المعمّرين (والاثنان الأولان توفيا). وبالتالي فإن المستشرقين الشباب يتميزون بحساسية جديدة لم تكن معروفة لدى من سبقهم (هذا لا يعني بالطبع أنهم أفضل منهم. فقد يكون الشيوخ أكثر تقدمية وانفتاحاً من شباب كثيرين. ولكن لا ريب في أن الدم الجديد مرتبط بحساسية جديدة ومرجعيات جديدة لم تكن معروفة أو مشتهرة لدى الجيل السابق).

ولذا نجد أن الجيل الجديد يميل أحياناً إلى استخدام أحدث المنهجيات

والمصطلحات والاستشهاد بأسماء المفكرين الطليعيين من أمثال فوكو وديلوز ودريدا والبنيوية، أو الاستشهاد برائد علم الاجتماع الحديث في فرنسا (بيير بورديو) كما يفعل آلان روسيون. ونحن نعلم أن رودنسون كان قد حذر غير مرة من خطر «التهور المنهجي»: أي التعلق السريع بالمناهج الجديدة أو الانبهار بـ «الصرعات» الفكرية الدارجة. قال ذلك وهو يفكر بالبنيويين وجماعتهم، من دون أن يعني ذلك أنه ضد أي اتصال بـ «الاشكاليات الجديدة» على حد تعبيره. ولكن ينبغي أن يتم ذلك بهدوء وحذر. (انظر دراسات رودنسون في هذا الكتاب وتنبيهه إلى هذا المبدأ المنهجي غير مرة).

إذن ليست الخطابات الغربية ـ أو الصادرة عن الغرب ـ شيئاً واحداً كما نتوهم، أو كما يشاع أحياناً في بيئاتنا الثقافية العربية أو الإسلامية. فالغرب ليس كتلة واحدة صماء بكماء، وإنما هو مشكل من عدة تيارات وحساسيات. وبالتالي فموقفه ليس واحداً من الإسلام أو العرب. فالخلاف المنهجي يرشح دائماً بموقف نفسي، أو قل إنه مرتبط دائماً بموقف نفسي من الموضوع المدروس: سلباً أو إيجاباً. فإذا ما قلنا بأن تخلف العرب والمسلمين عائد إلى عوامل تاريخية واجتماعية واقتصادية فإن ذلك يعني أنه قابل للتغير والزوال. وإذا ما قلنا بأنه بنيوي مرتبط بالتركيبة الذهنية للعرب والمسلمين فإن ذلك يعني أنه خاصية أزلية لا فكاك منها. هكذا نجد أنه تترتب على الخلاف المنهجي نتائج خطيرة: إنه الخلاف الكائن بين أهل اليمين وأهل اليسار، أو بين المحافظين والتقدميين، أو بين سوسيولوجيا الثبات والجمود وسوسيولوجيا التغير والتقدم، الخ... ولكن يبقى صحيحاً القول بأن اليميني العالم أفضل من اليساري الجاهل، فلا يكفي أن تكون «يسارياً» أو «تقدمياً» لكي تكون عالماً مفيداً حقاً.

٤ ـ كذلك الأمر فإن خطابات المثقفين العرب إزاء الاستشراق ليست كتلة واحدة منسجمة، وإنما هي مشكّلة من عدة اتجاهات متغايرة ومتنوعة بل متناقضة (وهذا ما أثبتته دراسة روسيُّون الذي استعرض مواقف الكثيرين منهم) فموقف عزيز العظمة أو صادق جلال العظم مثلاً من كتاب إدوار سعيد لا يقل حدة عن موقف بيرنارد لويس، هذا إن لم يزد (بالطبع لأسباب مختلفة ولكن أحياناً متشابهة). فصادق جلال العظم كان من أوائل من ردوا على إدوار سعيد، وذلك في كتابه «الاستشراق والاستشراق معكوساً» (بيروت، ١٩٨١). وفيه يرى أن إدوار سعيد يتوصل في كتابه إلى عكس النتيجة التي يتوخاها. يقول بالحرف الواحد: «يبدو لي أن النتيجة المنطقية لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من

الباب الخلفي إلى أسطورة الطبائع الثابتة (التي يريد إدوار تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي لا تحول ولا تزول، وإلى ميتافيزيقا الاستشراق (التي كتب إدوار كتابه ليفضحها ويجهز عليها) بمقولتيها المطلقتين: الشرق شرق والغرب غرب ولكل منهما طبيعته الجوهرية المختلفة وخصائصه المميزة. هنا لا تعود ظاهرة الاستشراق وليدة شروط تاريخية معينة أو استجابة لمصالح وحاجات حيوية ناشئة وصاعدة، بل تأخذ شكل الإفراز الطبيعي العتيق والمستمر الذي ولّده «العقل الغربي» المفطور بطبيعته، كما يبدو، على إنتاج وإعادة إنتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى ومحقِّرة لمجتمعاتها وثقافاتها ولغاتها ودياناتها في سبيل تأكيد ذاته والإعلاء من شأن تفوقه وقوته وسطوته. أي وفقاً لهذه الأطروحة يبدو العقل الأوروبي الغربي من الشاعر هوميروس إلى المستشرق هاملتون جيب مروراً بكارل ماركس وكأنه يتصف بنزعة متأصلة لا يحيد عنها لتشويه الآخر (الشرق) وتزييف واقعه وتحقير وجوده، كل ذلك في سبيل تمجيد ذاته والإعلاء من شأنها وتأكيد تفوقها».

ثم يردف صادق جلال العظم قائلاً:

«يبدو لي أن هذا المنحى في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها مع النتائج المترتبة عليه يعمل على إحباط الأهداف الأساسية التي من أجلها وضع إدوار دراسته النقدية التي نحن بصددها. وذلك لسببين رئيسيين: أولاً لأنه يرجعنا بصورة ضمنية إلى نمط من التفكير والتعليل يقوم على التسليم الصامت بأسطورة الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وهي الأسطورة التي يفترض بأن إدوار قد أعلن الحرب الكلية عليها. وثانياً لأنه يعطي ميتافيزيقا الاستشراق التي تحوّل التسميات الجغرافية النسبية إلى مقولات ضرورية مطلقة نوعاً من المصداقية والجدارة ترتبط عادة بالاستمرارية الطويلة والتواصل التاريخي والجذور السحيقة، علماً بأن هدف إدوار المعلن في كتابه هو الوصول إلى القضاء نهائياً على مقولتي «الشرق» و «الغرب» بالمعنى الميتافيزيقي للعبارة، وتجاوز هذه التقسيمات المشحونة بالمواقف العنصرية والتفوقية إلى مستوى إنساني أرقى في النظر إلى تفاعل الثقافات المختلفة بعضها مع بعض وإلى أسلوب تعاطي كل واحدة منها مع غيرها، وذلك باسم انسانيتنا المشتركة جميعاً.

ويخلص الدكتور صادق جلال العظم إلى القول:

«لا شك أن هوميروس واسكيلوس ويوربيدس ودانتي والقديس توما الأكويني

وكل العظماء من ممثلي التراث الثقافي الأوروبي كانوا يعتنقون، إلى هذا الحد أو ذاك، الآراء الشائعة في محيطهم وأوساطهم حول الشرق وحول كل ما له علاقة بالشعوب الأخرى ومجتمعاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها ودياناتها مهما كانت هذه الآراء مجحفة أو متعصبة أو خاطئة أو سخيفة. كما أنه لا شك في أن الاستشراق قد استخدم آراء هؤلاء العظماء ومواقفهم وأحكامهم لتثبيت وضعه وتعزيز قوته وإضفاء الشرعية على نفسه وعلى مشاريعه وتوجهاته، إلا أن الاعتراف بهذا الواقع شيء والقول مع إدوار سعيد بأن الاستشراق (بمعناه القدحي) هو تصور ملازم «للعقل» الأوروبي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غوستاف فون غرونباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فهو شيء آخر تماماً نرفضه لأنه يكرس عملياً أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية (أو الأوروبية) الثابتة بخصائصها المزعومة «وعقلها» الذي لا يتغير إلا في أحواله التاريخية وأعراضه الطارئة زمنياً (الاستشراق والاستشراق معكوساً، الصفحتان ٨ ـ ٩).

لقد أثبت هذا الاستشهاد المطول عن قصد لكي أبيِّن أنه ليس كل العرب مضادين للاستشراق كما يزعم بعض المستشرقين، وليسوا كلهم أعداء للمنهجية العلمية والتفكير المنطقي كما يزعم الرأي العام الغربي أو الأوساط المهيمنة فيه. وإنما هم ينقسمون آراء شتى واتجاهات مختلفة مثلهم في ذلك مثل بقية البشر. فهم ليسوا من صنف، والآخرون من صنف آخر. وأخطر شيء في هذا المجال هو اتهام الآخرين بصفات جوهرانية أو ثبوتية أزلية لا تحول ولا تزول. فهذا يؤدي إلى السقوط في وهدة الموقف العنصري أو الطائفي أو المذهبي[٤]. وهو موقف لا تاريخي كما نبَّه إلى ذلك بحق صادق جلال العظم. فالإنسان محكوم بالتاريخ والظروف الاجتماعية والاقتصادية، وليس محكوماً بصفات وراثية أو عرقية ثابتة كما كان يعتقد القرن التاسع عشر الأوروبي (قرن الوضعية المتطرفة والعلموية والتركيز على الخصائص العرقية والعنصرية). ولا ريب في أن منهجية القرن التاسع عشر أثّرت على عقلية الكثير من المستشرقين، بل إنها تشكل المنهجية الكلاسيكية للاستشراق بكل أحكامها المسبقة والضمنية (لا تظهر صراحة إلا نادراً). وقد تأثر بها عن غير وعي الكثير من المثقفين العرب المحدثين، وإن بشكل معكوس (الاستشراق معكوساً). والسبب هو أن إيديولوجيا الغالب تفرض نفسها بقوة الأشياء، على المغلوب. يضاف إلى ذلك أن الكثير من المثقفين العرب لم يقوموا حتى الآن بثورتهم المنهجية[٥]. بمعنى أنهم لم يطلعوا بالشكل الكافي على الثورة المنهجية والابستمولوجية التي حصلت في الغرب نفسه طيلة الثلاثين عاماً الماضية

وشكلت انقلاباً حقيقياً على المنهجية الكلاسيكية للغرب (انظر الثورة المنهجية والمصطلحية التي طرأت على علم التاريخ وعلم الاجتماع أو علم الاتنولوجيا والأعراق البيولوجية. فقد سقطت النظرية العرقية التي سادت القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن على يد التطورات التي حصلت في مجال علم البيولوجيا ذاته وبالتحديد علم الوراثة والصبغيات. كما سقطت النظرية القائلة بأن هناك خطاً واحداً للتطور هو الخط الغربي، وأصبح العلماء المعاصرون يعترفون بإمكانية وجود عدة خطوط للتطور تتناسب مع معطيات وخصوصيات كل شعب وكل ثقافة. إذن فالخط الغربي ليس إجبارياً وإن يكن مفيداً الاطلاع عليه من أجل المقارنة ومعرفة السلبيات والإيجابيات، النجاحات والإخفاقات. . .)[٦].

٥ ـ لا يمكن فهم موقف إدوار سعيد إن لم نموضعه ضمن إطار الصراع العربي ـ الإسرائيلي والفلسطيني ـ الإسرائيلي أيضاً. وهنا تطرح علينا مشكلة عويصة جداً كان لسعيد فضل إثارتها، لكن من دون أن يستطيع حلها كما ينبغي: هي مشكلة العلاقة بين المعرفة والسلطة، أو بين إرادة المعرفة وإرادة السلطة، أي معرفة وأي سلطة. لقد طرحها من خلال الاتكاء على فكر ميشيل فوكو. وهذا شيء جيد وإيجابي بحد ذاته. ولكن هل تعني هذه النظرية أنه لا توجد معرفة من دون سلطة، أو أن السلطة هي المعرفة والمعرفة هي السلطة، أو أن الحقيقة لا يمكن أن توجد بشكل بريء ومنزَّه عن كل علاقات القوة والهيمنة والسلطة؟ أسئلة صعبة ومعقدة تخص أبستمولوجيا المعرفة وسوسيولوجيا المعرفة (أو مشروطية المعرفة)، ولا يمكننا أن نحلها هنا بسهولة. فهي تتطلب منا أولاً استعراض نظرية فوكو بحذافيرها وكيفية تطبيقاتها على الثقافة الغربية ذاتها، قبل أن ننتقل إلى تطبيقاتها على تشكيلة معرفية جديدة لم يفكر بها فوكو ولم يختص بها: هي التشكيلة المعرفية الاستشراقية. ففوكو لم يكن مستشرقاً وإنما كان مختصاً بنقد أسس الحضارة الغربية وتعرية جذورها الأركيولوجية وكيفية تشكلها في العصر الكلاسيكي (القرنان السابع عشر والثامن عشر)[٧].

ولكن بما أن الاستشراق يشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الغربية، فإن نقده ينطبق عليه أيضاً. ويحق لإدوار سعيد أن يستخدمه لنقد التشكيلة المعرفية الاستشراقية وكل الملابسات السلطوية التي واكبتها بشرط أن يحسن ذلك جيداً: أي ألا يتعسف في التطبيق. وهنا نجد أنفسنا دائماً أمام المشكلة الأبدية: حسن تطبيق المنهج أو سوء تطبيقه، وبخاصة بعد نقله من أرضيته المعرفية التي تبلور فيها، ومن خلالها إلى أرضية معرفية جديدة لم يسبق أن جرَّب نفسه فيها،

فالمسألة ليست مضمونة النتائج أو العواقب سلفاً.

فإذا كان الاستشراق كعلم قد واكب الاستعمار، وإذا كان الاستيطان اليهودي في فلسطين يشكل أكبر عملية استعمار تدريجي في التاريخ الحديث لأرض بأكملها وشعب بأسره، فإننا لا نستطيع أن نلوم إدوار سعيد على موقفه أو بالأحرى رد فعله المتحفظ بل المعادي للاستشراق. الشيء الذي يمكننا أن نلومه عليه هو التطرف في التطبيق: أي اعتبار المعرفة مجرد خادم مطيع للسلطة، ونفي أي استقلالية ذاتية عنها (حتى لو كانت استقلالية نسبية). ثم ما هو أخطر من ذلك إدانة المعرفة بشكل مطلق لأنها لا يمكن أن توجد من دون السلطة، من دون ملابسات السلطة. وهنا نقع في خطر التشكيك بإمكانية وجود المعرفة من أساسها، وبالتالي إمكانية وجود الحقيقة في مجال العلم، أي علم كان. فالحقيقة ضمن هذا المنظور غير موجودة ولا يمكن أن توجد، والشيء الموجود هو فقط ذلك الصراع الدائر أبدياً، وعلى مدار التاريخ، بين إرادات الهيمنة والقوة. الشيء الموجود هو صراع الخطابات الحاملة لإرادات الهيمنة والسلطة وتناطحها في ما بينها. أما فكرة الحقيقة، أما التعلق بمفهوم الحقيقة كأفق لعملنا فهو ليس إلا سذاجة طفولية لم نستطع أن نتخلص منها حتى الآن. إنه ليس إلا حلماً عذباً، جميلاً حقاً، ولكنه لا يصمد أمام الامتحان. هنا يكمن خطر العدمية الذي كاد ميشيل فوكو أن يسقط فيه (بل سقط فيه بحسب رأي البعض)، والذي يهدد أيضاً كتاب إدوار سعيد على رغم ذكائه وألمعيته.

هذا يعني أنه من الصعب إجراء مناقشة رزينة ورصينة، أي علمية وأبستمولوجية، حول مسألة الاستشراق ضمن الظروف الراهنة. فالصراع الإيديولوجي والسياسي والعسكري محتدم بين الطرفين إلى درجة أنه يصعب قول أي شيء بهدوء، أو بموضوعية واتزان. وبالتالي فالبحث عن الحقيقة فيما يخص الاستشراق يبدو عملية شائكة ومحفوفة بالأخطار. ومن سيهتم بالحقيقة في مثل هذا الجو من الرجم بالصواريخ والقنابل، أو القصف بالطائرات؟! هذا من دون أن نتحدث عن القصف بالخطابات: أي الخطابات الإسلامية من جهة، وخطابات وسائل الإعلام الغربي من جهة أخرى. من سيهتم بالحقيقة في مثل هذه الظروف؟ مسكينةٌ أنت أيتها الحقيقة، ومسكينٌ من يبحث عنك تحت الأنقاض، أو بين الفينة والأخرى من هدأة القصف المجنون... ومع ذلك فهذا ما سنحاوله هنا، هذا ما سنخاطر به هنا. ذلك أن الحقيقة هي أحق بأن تتبع، وهي أهم في نهاية المطاف ـ بالنسبة للعرب والمسلمين ـ من كل أساليب الدفاع التبريري أو الهجوم التبجيلي المغرق في الذاتية والعاطفية. وقد تنبه إلى ذلك بعض الباحثين العرب من أمثال عزيز العظمة وصادق جلال العظم وعبد النبي

أصطيف وآخرون (انظر مقالة آلان روسيُّون حول ردود فعل المثقفين العرب على كتاب إدوار سعيد). فالتضحية بالحقيقة في مجال البحث العلمي من أجل إرضاء العواطف الذاتية للجماهير العربية الإسلامية (حتى لو كانت عواطف مشروعة) لا يمثل الطريق الأفضل لدخول حلبة التاريخ. بل قد يكون هو الطريق الأفضل لتأجيل الحل، أو تأجيل تشخيص المشاكل وطرحها بشكل صحيح إلى ما لا نهاية. فمن الواضح أن الصراع مستمر مع الغرب على كافة المستويات من اقتصادية وسياسية، وثقافية ـ لغوية، وربما عسكرية. وبالتالي فإن تأجيل مفهوم الحقيقة بحجة هذا الصراع يعني تأجيله إلى ما لا نهاية، يعني تأجيل البحث العلمي في الساحة العربية إلى ما لا نهاية، يعني انتصار الخطاب الإيديولوجي على الخطاب الأبستمولوجي إلى ما لا نهاية (سواء أراح هذا الخطاب الإيديولوجي يتخذ الشكل القوموي أم الإسلاموي أم كليهما معاً).

هذا يعني أن التوصل إلى خطاب عربي وإسلامي، ذكي ومرن ومنفتح، أي قابل للمراجعة الابستمولوجية، عملية ليست سهلة على الاطلاق ضمن الظروف التي نعيشها. فالضغوط الداخلية والخارجية تحول دون انبثاقه وترسخه في الساحة العربية. ومع ذلك فالحاجة إليه قد أصبحت ماسّة ضمن هذه الظروف بالذات. فلا ريب أن «انهيار الإيديولوجيات» الذي نشهده حالياً في الساحة العربية سوف يحبذ على نشوء مثل هذا الخطاب المعرفي الحر. إذن ليست كل العوامل مثبطة، وإنما هناك عوامل مشجعة أيضاً. ونحن نحب أن نراهن على هذه الأخيرة من أجل الانتقال بالخطاب العربي (أو بالفكر العربي) من مرحلته الإيديولوجية إلى مرحلته الابستمولوجية.

٦ ـ من السهل على المستشرقين الأكاديميين أن يدينوا الضعف المنهجي أو نقص المعلومات لدى نظرائهم من المثقفين العرب والمسلمين. من السهل عليهم أن يدينوا التطرف الإيديولوجي لدى بعض المثقفين العرب، سواء كان هذا التطرف قوموياً أم إسلاموياً أم ماركسوياً. من السهل عليهم أن يعيبوا على مثقفينا، إفراطهم في النزعة الذاتية والتبجيلية وعدم قدرتهم على اتخاذ مسافة ما بينهم وبين أنفسهم عندما يدرسون موضوعاً يخص تراثهم أو دينهم أو حاضرهم. من السهل أن يدينوا عدم تقيدهم بالمنهجية العلمية أو عدم قدرتهم على السيطرة عليها كما ينبغي. ولكن الأمر الذي يبقى مشكلاً، ولا أدري إلى أيّ حدّ يوفّر أعذاراً لمثقفينا، هو أنهم مثقفون مسؤولون عن مجتمعات مضطربة، خائفة، يطحنها الجوع، مجتمعات مهددة بالنزيف الداخلي والحروب الأهلية. وإنهم ليسوا أساتذة ينعمون بكل أنواع الطمأنينة (المادية والمعنوية) في جامعات السوربون، وهارفارد،

وبرنستون، وبرلين، وأكسفورد. . وإنما هم أساتذة في جامعات الرباط والخرطوم والقاهرة ودمشق وطرابلس الغرب، الخ. . . هناك حيث يتعرض الأستاذ الجامعي لكل أنواع الهزات والخضات التي يتعرض لها مجتمعه، وحيث يبدو خائفاً على مصيره في كل لحظة. هناك حيث لا يجرؤ الباحث العربي على أن يقول كل ما يريد قوله كما يفعل زميله الأوروبي لأنه يظل خائفاً على منصبه ومصدر رزقه، هذا إن لم يكن خائفاً على حياته. كما أنه غير قادر دائماً على مقاومة ضغط الشارع والإيديولوجيات التي تحتل الساحة والتي يصل ضجيجها إلى أبواب مكتبه.

هكذا، ومن غير الوقوع في الشعبوية التي تحكم على المعارف من خلال الدراما الموضوعية لحالات واقعية، نجد أن المقارنة خاطئة من أساسها بين موقعين مختلفين تماماً.

وإذا ما أخذ المستشرق هذه الحيثيات السوسيولوجية القاهرة بعين الاعتبار، فإنه ربما قلّل من حملته على المثقف العربي والإسلامي، هذا «المثقف الإيديولوجي الذي لا يحترم حقوق المعرفة». إنه يستطيع أن يفعل ذلك من دون أن يعني هذا أنه مضطر للتخلي عن أسس المنهجية العلمية التي يتبعها. كل ما نقصده هنا هو عدم استخلاص نتائج عرقية أو عنصرية (أي جوهرانية وثبوتية) من حالة تاريخية معينة. كما ندعو المثقفين العرب المحدثين أو «الحداثويين جداً» إلى عدم استخلاص مثل هذه النتائج بعد الآن. إنهم يخطئون كل الخطأ في التقدير إذا ما فعلوا ذلك ويبرهنون على انعدام الحس التاريخي لديهم. إنهم يسقطون عندئذٍ تحت وطأة الإيديولوجيا الاستعمارية من دون أن يشعروا، أو حتى وهم يشعرون (إيديولوجيا القوى تفرض نفسها على الضعيف بشكل عفوي أو ضمني تقريباً).

* * *

أخيراً فإن آراء كتّابنا في مهاجمة الاستشراق والمستشرقين شائعة على كل شفة ولسان، ولكن لا أحد يعرف ما هو رأي المستشرقين أنفسهم في هذه المسألة وكيف يدافعون عن مواقعهم، وكيف ينظرون إلى قضية الحوار بين الشمال والجنوب، أو بين الغرب والشرق، أو بين العالم الأوروبي والأمريكي من جهة والعالم العربي الإسلامي من جهة أخرى. وهكذا تتجمع لدى القارىء العربي كافة المعطيات الخاصة بهذه الإضبارة الشائكة، ويستطيع الاطلاع على الرأي والرأي المضاد لكي يحكم بنفسه على الأمر من دون وساطة أحد أو وصايته.

هاشم صالح

هوامش البحث

(١) هذه هي حالة معظم المستشرقين الذين أثبت ردودهم هنا وبخاصة فرانسيسكو غابرييلي ومكسيم رودنسون وكلود كاهين وبدرجة أقل برنارد لويس.

(٢) درس ميشيل فوكو كيفية ضبط الخطابات في المجتمعات الغربية أو تدجينها وتطويعها في كتابين أساسيين له هما:

1 - **Michel Foucault:** L'ordre du discours Paris, Gallimard, 1970.

أي نظام الخطاب أو نسق الخطاب، بمعنى أن للخطاب، أي خطاب، نسقاً محدداً أو نظاماً معيناً من الإكراهات والقيود التي تتحكم به، وليس عفوياً منطلقاً كما قد نتوهم. الخطاب أشد خطورة مما نتوقع، وحق الكلام لا يعطى لأي شخص في المجتمع. وأثبت فوكو عن طريق الدراسة التاريخية أن هناك إكراهات داخلية تتحكم بإنتاج الخطاب وإكراهات خارجية أيضاً. ففي كل المجتمعات البشرية وعلى مدار فترات التاريخ كله نلاحظ أن هناك أشخاصاً مأذونين لهم حق الكلام وفتح أفواههم، وأناساً آخرين يستمعون فقط أو يخضعون ويطيعون. في الماضي كان هؤلاء الأشخاص هم رجال الدين بشكل أساسي، وأما في العصر الحالي فقد أصبحوا شيئاً آخر (العصور الحديثة والمجتمعات الديمقراطية تسمح بحق الكلام لأكبر عدد ممكن من أبنائها على عكس المجتمعات القروسطية والديكتاتورية التي لا تسمح بحق الكلام إلا لعدد قليل جداً من أبنائها. انظر حالة المرأة مثلاً في مجتمعاتنا وكيف أنها تجد صعوبة كبيرة في فتح فمها لأنها تعودت على إغلاقه طيلة عصور وعصور. لقد تعودت على ذلك إلى درجة أنها أصبحت تشعر بارتكاب المحرمات إذ تفتح فمها وتدلي برأيها. . .).

يضاف إلى ذلك أن هناك موضوعات محرمة (تابو) لا يجرؤ أي شخص على الخوض فيها، وإنما هي مقصورة على نخبة ضيقة قليلة العدد. وأما الكتاب الثاني فهو «أركيولوجيا المعرفة».

2 - **Michel Foucault:** L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.

وهو عبارة عن اصل للأول.

(٣) حسمت مسألة الغلبة لصالح الغرب منذ معركة ليبانت (Lepante) التي جرت عام ١٥٧١ بين الامبراطورية العثمانية والجيوش الغربية المسيحية. بعدئذٍ راح النهوض الفكري والعلمي والتكنولوجي للغرب يتزايد أكثر فأكثر، في حين أن العالم الإسلامي راح يغطس أكثر فأكثر في وهدة التخلف والعجز.

إذن فسوء التفاهم لا ينحصر فقط بمرحلة الاستعمار وإنما يضرب بجذوره عميقاً.

وبالتالي فإن الحوار العربي ـ الأوروبي إذا ما أتيح له أن ينهض يوماً ما مضطر ليس فقط لتفكيك الأحكام الإيديولوجية المسبقة، وإنما الأحكام اللاهوتية المسبقة أيضاً. والصرع مع الاستشراق يندرج ضمن هذا الإطار.

حول معركة ليبانت والصراع بين العالم الإسلامي وأوروبا انظر تحليل محمد أركون في كتابه «نقد العقل الإسلامي».

M. Arkoun: Pour Une Critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et larose, 1984.

(٤) انظر بهذا الصدد كيف تحولت الأحكام المسبقة الموروثة تاريخياً إلى جواهر أبدية بالنسبة للطوائف والمذاهب في المشرق العربي بعضها عن بعض. فكل طائفة لها مجموعة صور مرعبة عن الطائفة الأخرى. لقد تحولت هذه الأحكام المسبقة إلى صفات ثبوتية نهائية تُلصَق بالآخرين غصباً عنهم ولا فكاك لهم منها. وهي التي تحول حتى الآن دون تشكيل نسيج متين للمجتمع السياسي، وبالتالي فهي تهدد المجتمع دائماً بالنزيف الداخلي أو شبح الحرب الأهلية. ولا بد من تفكيك هذه الأحكام المسبقة، العنيدة والراسخة، قبل أي تفكير بتشكيل مجتمع مدني ودولة حديثة.

(٥) هذا الشيء تأكدت منه شخصياً بعد احتكاكي بالكثير من المثقفين المحدثين. فأحياناً يكون تكوينهم المنهجي والمصطلحي يعود إلى الأربعينات أو الثلاثينات من هذا القرن: أي قبل أن تُنقَد المنهجية الكلاسيكية للغرب، وعقلية «البورجوازيين الفاتحين» الذين سيطروا على العالم من أجل «تحضيره» لا استعماره كما يزعمون. وكثيراً ما يدهشون عندما تقول لهم إن المنهجية الحديثة للغرب والتي نشأت بعد الخمسينات قد نقدت تلك المنهجية الكلاسيكية وأبانت عن نقاط ضعفها وقصورها ونظرتها الفولكلورية والعرقية المركزية للشعوب والثقافات الأخرى. ولا يكادون يصدقون أنه يمكن نقد الحداثة الكلاسيكية للغرب أو قيم الإنسية البورجوازية التي أشاعتها طيلة القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. فهي في رأيهم كونية ولا يمكن أن تُنقَد. والسبب أن انعدام الحسّ التاريخي لدى الكثير من المثقفين العرب يجعلهم غير قادرين على رؤية المشروطية المادية والتاريخية لأي فكرة وأي نظرية. إنهم يعزلون عالم الأفكار عن عالم الواقع وثقله المادي وإكراهاته ويقعون في نوع من المثالية التجريدية أو النزعة الذهنوية المعلَّقة في الفراغ. وهكذا يستطيعون أن يطلقوا أحكاماً مسبقة من نوع: العربي جاهل بطبيعته، المسلم متعصب بطبيعته في حين أن المسيحي متسامح بطبيعته، لا يمكننا أن نتقدم لأننا لسنا أوروبيين، الخ...
إنني أفهم نفاد صبر هؤلاء المثقفين، ولكني أتمنى أن يراجعوا أنفسهم وتكوينهم المعرفي حتى ولو كانوا قد أصبحوا كباراً في السن. فلا عيب في العلم، والتدريب المنهجي ضروري في كل مراحل الحياة. فلو كانوا يتمتعون بالحس التاريخي لما أطلقوا مثل هذه الأحكام. لو كانوا يتمتعون به لطرحوا الأمور ضمن إطارها التاريخي الطويل المدى ولعرفوا أن المسيحية كانت متعصبة جداً في أوروبا عندما كانت المجتمعات الأوروبية لا تزال زراعية، ريفية، إقطاعية، مغلقة. فالتدين مرتبط بحالة المجتمع ويتلوَّن بألوانه. وكل ما نعاني منه الآن كانت قد عانت منه المجتمعات الأوروبية في الماضي قبل أن تُقلَب بنيتها الاجتماعية والاقتصادية وقبل أن تخترقها أفكار الحداثة والتنوير والعقل العلمي، إذن المسألة مسألة ظروف تاريخية ليس إلا.

(٦) فيما يخص الثورة المنهجية أو الطفرة الأبستمولوجية التي حصلت في مجال العلوم بعد الحرب العالمية الثانية هناك مراجع كثيرة لا تكاد تعد أو تحصى (ولكن في اللغات الأوروبية للأسف وليس في اللغة العربية). نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ فيما يخص **علم التاريخ**: «معارك من أجل علم التاريخ»، لوسيان فيفر ١٩٥٣.

- **Lucien Febvre:** Combats pour l'histoire (Paris, A. Colin).

ب ـ فيرنان بروديل: «كتاباتٌ على التاريخ»، فلاماريون ١٩٦٩.

- **Fernand Braudel:** Ecrits sur l'histoire, Flammarion, 1969.

ج ـ جاك لوغوف: التاريخ الجديد، باريس ١٩٧٨ (هاشيت).

- **Jacques le Goff:** La nouvelle histoire, Hachette, 1978.

وأما فيما يخص الانتربولوجيا وعلم الاجتماع فنحيل إلى كتابات جورج بالانديه وبيير بورديو. وفيما

يخص نقد الحداثة الأوروبية وكيفية تشكلها وتطورها منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم فنحيل إلى آخر كتاب صدر لـ آلان تورين «نقد الحداثة»، فايار، ١٩٩٢.

- **Alain Touraine:** Critique de la modernité, Fayard, 1992.

(٧) لفهم نظرية فوكو فيما يخص هذه المسألة المهمة نحيل القارىء إلى المراجع التالية:

أ ـ ميشيل فوكو، «قراءات نقدية»، صادر بالإنكليزية (الأميركية) ومترجم إلى الفرنسية عام ١٩٨٩. وهو كتاب جماعي محرر من قبل خيرة الأقلام الفلسفية الأوروبية والأمريكية. يلفت انتباهنا بشكل خاص مقالة ريتشارد رورتي بعنوان: «فوكو والإبستمولوجيا»، وكذلك مقالة ميخائيل فالزر: «سياسة ميشيل فوكو» أو «تصور ميشيل فوكو للسياسة». ثم مقالة تشارلز تايلور: «فوكو، الحرية والحقيقة»، ثم مقالة إدوار سعيد نفسه: «فوكو وصورة السلطة لديه»، ثم مقالة دافيد كوزنس هوي: «السلطة، القمع، التقدم: فوكو، لوكاتش ومدرسة فرانكفورت». ثم مقالة اثنين من كبار المختصين بفكر ميشيل فوكو هما: درايفوس ورابينو: «ما معنى النضج العقلي: هابرماز، فوكو وعصر التنوير».

- **Michel Foucault:** Lectures Critiques, Éditions universitaires, Paris, 1989.

ب ـ انظر الكتاب الكامل الذي خصصه رابينو وداريفوس لفكر ميشيل فوكو والذي صدر بالإنكليزية عام ١٩٨٣ بعنوان: «ميشيل فوكو، فيما وراء البنيوية وعلم التأويل»، مطبوعات جامعة شيكاغو.

- **Rabinow et Dreytfus:** Michel Foucault, Beyond structuralism and Hermeneutics, Chicago University press, 1983.

وقد صدرت ترجمته الفرنسية عن غاليمار عام ١٩٨٤ بعنوان: «ميشيل فوكو: مسار «فلسفي».

- **Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique, Gallimard 1984.

وانظر اعتراضات هابرماز على فوكو في كتابه: «الخطاب الفلسفي للحداثة، غاليمار ١٩٨١.

- **Jürgen Habermas:** Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, 1988.

فرانسيسكو غابرييلي

ولد فرانسيسكو غابرييلي عام ١٩٠٤، ويعتبر أحد كبار المستعربين الإيطاليين في هذا القرن، وكان مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة روما.

أصدر عدة كتب عن الإسلام والحضارة العربية نذكر من بينها: خلافة هشام (١٩٣٥)، التاريخ والحضارة الإسلامية (١٩٤٧)، تاريخ الأدب العربي (١٩٥٢)، الخ... وكلها بالإيطالية. وله كتاب عن نبي الإسلام بعنوان «محمد»، صدر بالفرنسية عام ١٩٦٥.

وقد أثبتنا مقالته هذه في مقدمة هذا الكتاب لأنه كان من أوائل الذين ردوا على مقالة أنور عبد الملك المذكورة آنفاً. وصدرت مقالته بعد عامين من صدور مقالة عبد الملك في المجلة نفسها «ديوجين».

Apologie de l'orientalisme, Diogéne, N°(50) 1965.

وفيها يدافع عن الاستشراق ومنجزاته المنهجية والمعرفية كما هو واضح ويدعو المثقفين العرب والمسلمين إلى اعتناق المنهجية الحديثة (أو العلمية) في البحث، كما يأسف لأن أنور عبد الملك قد سقط في الإدانة الإيديولوجية للإنتاج الاستشراقي ككل. ويعتبر ذلك نوعاً من التسرع والمغالاة التي لا تؤدي إلى تقدم البحث العلمي حول الشرق ومعرفة الشرق.

كما أنه لا يرى في المنهجية الماركسية، التي يتبناها أنور عبد الملك ويتباهى بها، المنهجية الوحيدة في البحث العلمي، ولا يرى في «المعسكر الاشتراكي» الذي يرفعها كشعار إيديولوجي، الحامي الوحيد للحقيقة التاريخية أو للشعوب المستضعفة (شعوب العالم الثالث). وهو لا ينسى أن يذكّر أنور عبد الملك بأن المنهجية الماركسية ذاتها هي من صنع الغرب (الذي يدينه) لا الشرق.

ويتمنى غابرييلي أن يجيىء اليوم الذي يكثر فيه عدد الباحثين العرب والمسلمين الذين يقبلون بمنهجية البحث العلمي ويمارسونها مثل المستشرقين، بل أفضل من المستشرقين. عندئذٍ يستطيعون أن يتحملوا مسؤولية تراثهم الخاص ودراسة ماضيهم بطريقة علمية لا إيديولوجية عاطفية فقط. وهو يعتقد أن هذا اليوم

آت لا ريب فيه لأن بعضهم قد ابتدأ يفعل ذلك مثل طه حسين وإبراهيم مدكور، الخ...

ونحن أذ نقدم هنا الترجمة العربية لهذه المقالة بعد مرور ثلاثين عاماً على صدورها بالفرنسية، وبعد كل الأحداث الكبيرة التي جرت على مسرح العالم، نأمل أن نكون قد ساهمنا في إضاءة هذه المناقشة الحامية الجارية بين المثقفين العرب والمسلمين من جهة، والمثقفين الأوروبيين أو الغربيين من جهة أخرى، فمن الواضح أن هذه المناقشة التاريخية لن تتوقف في وقت قريب.

فرانسيسكو غابرييلي

ثناء على الاستشراق

حتى وقت قريب لم تكن تبدو دراسة شعوب وحضارات الشرق من قبل الغربيين وكأنها بحاجة لمن يدافع عنها أو يثني عليها. وذلك لأنها كانت معتبرة أحد فروع العلم الأكثر مسالمة ووداعة. كان المستشرق يعتبر باحثاً اختار بمحض إرادته أن يركز همه العلمي على أحد قطاعات المعرفة الأبعد عنه من حيث المكان والزمان (وهو لا يزال يعتبر كذلك في بعض القطاعات الأقل اطلاعاً من الرأي العام الأوروبي). لقد اختار هذا القطاع المليء بالعراقيل والعقبات: أقصد اللغة الوعرة والكتابات المتعذرة على الفهم، ثم الأديان والفلسفات والآداب الأكثر بعداً عن الخط الرئيسي للتراث الكلاسيكي والغربي، أقصد الخط اليوناني والروماني. هذا هو مفهوم الاستشراق الذي ساد القرن التاسع عشر وبداية العشرين والذي نجد مثالاً عليه في رواية فلوبير: بوفاروبيكوشيه.

في الواقع أننا إذا ما تجاوزنا هذه النظرة المتواضعة جداً وارتفعنا إلى مستوى أعلى، أي إلى مستوى الاعتبارات الأكثر تاريخية، وجدنا أن الاهتمام بالحضارات الشرقية يشكل بحد ذاته أحد الفصول المشرقة للثقافة والحضارات الأوروبية في العصر الحديث. وقد كتب هذا الفصل بتفاصيله إن لم يكن بمجموعه من قبل مؤلفات يمكن اعتبارها بمثابة تاريخ الأفكار أو بمثابة بيان ختامي للنتائج المحصَّلة[١].

لقد كان الاستشراق أولاً أحد الجوانب المتفرعة عن عصر التنوير والرومانطيقية، ثم الوضعية والمادية التاريخية الأوروبية. وإذا ما أردنا أن نكتب تاريخه الكامل فإن ذلك يتطلب منا أن نعيد كتابة كل تطور ثقافة الغرب على تلك الأرضية التي زرعت فيها خارج نطاق الغرب وفيما وراء الغرب. وقد حمل بذلك إلى تلك الأرض الأجنبية رؤيته الخاصة للحضارة والتاريخ، للسياسة والدين، للمجتمع والشعر (وينبغي أن يبدو لنا ذلك شيئاً طبيعياً، من دون مماحكات جدالية ومن دون فضائح).
وقد شهد الاستشراق بالإضافة إلى هذا التطور الداخلي المرتبط بتطور الفكر التاريخي والفلسفي والديني للغرب تطوراً خارجياً ناتجاً عن نموّه الخاص بالذات. لقد شهد تنوعاً اختلافياً وتعميقاً لخطه الذي انتهجه. وقد اعتبر في البداية كعلم واحد متكامل ثم سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصصات مستقلة بعضها عن بعض ومتعلقة بمختلف

الحضارات الخاصة بالشرق الإفريقي ـ الآسيوي. وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق الصيني والهندي (أي الخاص بالصين والهند) والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة ودراسة أفريقيا وبقية التجمعات المناسبة أو المتعلقة بتقسيمات محددة تماماً من النواحي اللغوية والتاريخية والعرقية للحضارات. كل هذه التخصصات راحت تحل محل التسمية العامة والمشتركة للاستشراق. وأصبحت هذه التسمية القاسم المشترك بينها أو اللحمة المشتركة لها.

راح التخصص يفرز هذه التخصصات شيئاً فشيئاً بعضها عن بعض ثم يقسمها إلى تخصصات أدق. وربما بالغ في ذلك لأنه كاد أن يهدد الرؤيا التاريخية الصحيحة للأشياء. ولهذا السبب نقول إن الجمعيات الاستشراقية القديمة والتجمعات العلمية للاستشراق المعاصر (من أمثال الجمعية الاستشراقية الألمانية، والجمعية الآسيوية الملكية الانكليزية، والجمعية الآسيوية الفرنسية، مع كل مجلاتها المشهورة)، قد سمحت بأن يوجد إلى جانبها مراكز دراسات أكثر حداثة وتخصصاً أو خصوصية، كما ساهمت في نشر مطبوعات متعلقة ببحوثها الخاصة. هكذا نجد مثلاً أن «مؤتمرات المستشرقين» المعهودة التي تجمع كل ثلاث سنوات حشداً كبيراً ومتنوعاً من المولعين بالدراسات الشرقية، قد أخذت تميل لعقد مؤتمرات ضيقة أكثر تخصصاً بشؤون العالم العربي، والإسلامي، والهندي، والصيني وغير ذلك من مجالات البحث والتخصص.

ومن وجهة النظر هذه يمكن القول إن التسمية النوعية القديمة (أي الاستشراق) قد أصبحت مدعوة للانقراض والزوال.

* * *

ولكن، ويا للتناقض، فما كان إلّه المعرفة يميل إلى تفريقه بل حتى تذويبه وانحلاله، نلاحظ أن آلهة الفرقة تميل الآن إلى توحيده من جديد!

فالاستشراق الذي كان في طريقه إلى الضياع، أو بالأحرى إلى الانحلال والذوبان في تخصصات فرعية دقيقة أكثر فأكثر، وذلك من وجهة نظر علمية بحتة، أصبح الآن موحداً من جديد ومتحلياً بشخصية إيديولوجية وسوسيولوجية وسياسية. ولكن هذه الصورة المقدمة عنه غير مقبولة من وجهة نظرنا، وذلك لأنه من خلال هذه الصورة بالذات وضع في قفص الاتهام، وراحوا يحاكمونه على أصوله ومقاصده ومناهجه ونتائجه[٢]. (لقد وحَّده مهاجموه عندما لم يفرقوا بين أنواعه وتخصصاته وعندما انهالوا عليه بالشتائم والتهم).

لا داعي لأن نحتار طويلاً في معرفة اسم صاحب الاتهام في هذه القضية: فهو الشرق نفسه. فقد أصبح ذاتاً دارسةً بعد أن كان لفترة طويلة موضوعاً للدراسة ومنفعلاً بالتاريخ لا فاعلاً فيه. وهو الآن يبحث بقلق عن روحه الخاصة في المرآة التي يقدمها له البحث الاستشراقي الأوروبي والغربي، ولكنه لا يراها (أو لا يتعرف عليها لا في الماضي ولا في الحاضر). إنه لا يريد أن يعترف لهذا العلم الأوروبي والغربي (الذي كان قد اهتم بدراسته منذ ثلاثة قرون) لا بالدقة في وجهات النظر، ولا بأمانة الطرح والدراسة. وهو يميل بسرعة إلى إدانته وجعله كبش الفداء لمشاكله الخاصة وقلقه ومخاوفه من المستقبل.

إن الاتهام الأقدم والأكثر انتشاراً ضد الاستشراق هو ذلك الذي يقول بأن الاستشراق كان الأداة (أو المساعد والحليف على الأقل) للتغلغل الاستعماري الأوروبي في أرض الإسلام.

فالمستشرق بحسب وجهة النظر هذه كان دائماً إما المستكشف الطليعي الذي يسبق الاستعمار ويمهد له الطريق، وإما الحليف والمستشار التقني للتاجر الأوروبي أو للسياسي الأوروبي أو للمستغلّ الغربي. إنه أحد المسؤولين، إن لم يكن المسؤول الأول، عن الشرور التي أصابت الشعوب الشرقية من جراء الاستعمار. لا نريد هنا أن نثير من جديد المشكلة التاريخية الخاصة بطبيعة الاستعمار ودوره، وإنما نريد فقط أن نقول إنه إذا كان لوم الاستشراق على دوره المتواطىء مع الاستعمار ليس عارياً من الصحة فإنه قد بُولِغ فيه وضُخِّم وأُفسِد. لقد حصل استكشاف علمي للحضارات الشرقية في الماضي وساهم هذا الاستكشاف في تبيان حجم مساهمة هذه الحضارات في التاريخ العام للبشرية وقيمة هذه المساهمة. صحيح أن هذا الاستكشاف كان قد ساعد أوروبا أحياناً على تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق الحديث من أجل استعباده واستغلاله. هذا شيء لا يمكن لأي مفكر شريف أن ينكره. ولكن من العدل والإنصاف والشرف أيضاً ألا نعمِّم هذه الحالات والأحداث الخاصة ونشمل بإدانتنا كل البحث الاستشراقي. فهذه الإدانة قائمة على خلط الأمور والمغالطة.

ذلك أنه من الخطأ والمغالطة أن نؤكد أن الباعث الوحيد والأساسي لاهتمام أوروبا بالعالم الشرقي من النواحي التاريخية واللغوية والأدبية والدينية كان مرتبطاً بالمخططات السياسية والاقتصادية للاستعمار.

صحيح أنه وجد بعض المستشرقين كعملاء لهذا الاستعمار وكأدوات له. (نذكر من بينهم القناصلة، والسفراء، والتجار، والمبشرين، والعسكريين،

والتقنيين. ويمكن أن يحاكموا فردياً إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك). ولكن عدداً لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم، وذلك حيث وجدت أو إذا ما وجدت. بل إنهم وقفوا ضد هذه الأهداف في بعض الأحيان. إن الباحثين الشرقيين الذين ينتقدون الاستشراق هم أحرار، إذا ما أرادوا، أن يمدحوا الاستشراق السوفياتي دون غيره. فهذا الاستشراق يرفع رسمياً الرايات المضادة للاستعمار من أجل إرضاء أبناء العالم الثالث. ولكن ذلك لا يشكل مبرراً كافياً للاشتباه بكل مستشرق غير سوفياتي أو إدانته بتهمة العمالة للاستعمار! فهذا يعني أنهم ينسون أسماء مهمة كاسم المستشرق إدوارد براون الذي قضى حياته وهو يناضل من أجل استقلال فارس وحريتها. كما أنهم ينسون اسم لويس ماسينيون الذي ضربه الفاشيون الفرنسيون ورجال البوليس مرةً لأنه أراد أن يفي بالوعد الذي قطعه تجاه العالم العربي. هذا دون أن نذكر اسم ليون كايتاني الذي أصبح مدعاة للسخرية والهزء في إيطاليا ولقبوه بـ «التركي» لأنه عارض احتلال ليبيا. ونضيف إلى هذه الأسماء جمهرة كبيرة من أسماء كبار علماء المستشرقين كتيودور نولدكه وإينياس غولدزيهر ويوليوس فلهاوزن وسلفستر دوساسي وسيلفان ليفي وأولدينبرغ وبيشيل وآماري ودوزي وبيليو ولوكوك وبارتولد. وسوف يدهشون كثيراً وهم في قبورهم إذا ما سمعوا أن الحماسة العلمية التي ألهبت حياتهم كلها قد أُنزلت إلى مرتبة الخدمات الخسيسة التي قُدِّمت للاستعمار الوليد أو الظافر!!

لقد انتهى عهد الاستعمار الآن بعد أن احتفل بكل أعماله المُنجَزة وسيئاته. وربما لم يكن كل ما فعله شراً. أرجو أن تسمحوا لي يا أصدقائي الشرقيين بهذه الكلمة. ولكن لا يهم. المهم أنه قد انتهى الآن ودُفِن ولقي المصير الذي يستحقه. وهذه النهاية لا تؤثر إطلاقاً على المنجزات العلمية لكبار المستشرقين الأوروبيين. فقد كانوا يرون في أعمالهم منجزات مفعمة بحب العلم والبحث عن الحقيقة. وكانوا يرونها خالية من الأغراض والمصالح الآنيّة العاجلة. ولم يكونوا يرون فيها تواطؤاً لتنفيذ أغراض المسيَّسين وتجار المخدرات! وتبدو لنا هذه الملاحظة بمثابة تحصيل حاصل. نقول ذلك وبخاصة إذا ما تذكرنا أن جزءاً كبيراً أو بالأحرى الجزء الأكبر من أعمال المستشرقين الأوروبيين عن الحضارات والشعوب الشرقية كان يهدف إلى فهم الماضي وإضاءته. (وهذا ما لا ينكره أعداء الاستشراق، على الرغم من أنهم استخدموا هذه النقطة لمهاجمة الاستشراق فيما بعد مدعين أنه يهتم بالماضي لا بالحاضر!) نقصد بفهم الماضي هنا فهم حضارات اختفت الآن، وحضارات أخرى لا

تزال على قيد الحياة بواسطة بعض الطقوس والشعائر الخارجية. ولكن بواعثها الأصلية والحيوية موجودة كلها تقريباً في الماضي البعيد خارج نطاق كل مماحكة جدالية حديثة. وهكذا يمكن القول إن اشتباه بعض أوساط الشرقيين بالمستشرقين أو عداءهم لبعض الباحثين الغربيين الذين يدرسون الشرق القديم لا الحديث يمكن تشبيهه بالعداء المجاني لبعض اليونانيين والإيطاليين المحدثين تجاه كبار المؤرخين المعاصرين الذين يدرسون الحضارات الكلاسيكية للإغريق والرومان.

* * *

ولكن اتهام الشرقيين للاستشراق يواصل طريقه قائلاً: على فرض أن لكم بعض الفضل في دراسة ماضينا، فماذا تفعلون بحاضرنا؟ فحاضرنا يطرح عليكم مشكلة منذ الآن فصاعداً ويفتح بيننا وبينكم أزمة. إنه يشكل أزمة لعلمكم ومنهجيته الرجعية القديمة. فهذا الشرق يريد أن يدخل التاريخ من أوسع أبوابه. إنه يريد أن يخرج من هامشيته. وهذا الشرق المنبعث الآن يقف أمامكم بكل مشاكله وحاجياته ورغبته العميقة في تذوق ملذات هذا العالم وأطايبه. وهي رغبة لم تشبع بعد كما حصل عندكم. فما هي نوعية اهتمامكم به؟ وما هي الوسيلة التي ستستخدمونها لدراسته ومساعدته بعد أن قضينا على قمعكم البشع واستعماركم؟ وكيف يمكنكم أن تطمحوا بعد الآن لكتابة تاريخنا وتحليل مشاعرنا وآمالنا عن طريق منهجيتكم القديمة المصبوغة بالعرقية المركزية الأوروبية؟ ومن المعروف أن هذه المنهجية، أو ذلك التصور هو الذي يتيح لكم أن تعتبروا أوروبا محور التاريخ العالمي ومركزه، هذا مع العلم أنها قد أصبحت الآن في طريق الانحطاط.

إن هذه التساؤلات والاحتجاجات الغاضبة تعكس حقيقة صادقة، ويمكن، بل ينبغي أن نعترف بها. ولكننا نعتقد أنه ينبغي أن نرد عليها بعد نسيان الهيجانات والعواطف الغاضبة. ينبغي أن نرد عليها بهدوء وتعقل. وقبل كل شيء ينبغي أن نعترف لشعوب الشرق بحقها في أن تشعر بأنها قد أصبحت ذاتاً فاعلة على مسرح التاريخ وليس فقط ذاتاً سلبية منفعلة تُدَار أمورها من الخارج. ينبغي على الدراسة العلمية أن تحترم كرامتها وحاضرها في وقت كان فيه التصور «الكلاسيكي» للاستشراق يميل إلى ازدرائها. وهذا التفاوت الكبير في مجال دراسة الماضي والحاضر ينبغي أن يُعوَّض عنه ويعاد إليه التوازن من جديد. ينبغي أن يُدرَس الحاضر كما يدرس الماضي وبنفس النوعية والكمية. وفي الواقع أن هذا ما يحصل أمام أعيننا الآن بفضل جهود كبار الباحثين الشرقيين والأوروبيين. ومن بين هؤلاء الأخيرين

يظهر على الساحة عدد كبير كماً إنْ لم يكن نوعاً من المستشرقين السوفيات. بل إننا نجد أنفسنا مدعوين إلى دراسة تاريخ الشعوب والحضارات الشرقية من وجهة نظر لا تكون عرقية مركزية أوروبية أو غربية. وهذا شيء مبرر ومشروع إذا ما أردنا أن نرفض دراسة التاريخ الشرقي من وجهة نظر التاريخ الغربي: أي باعتباره مجرد مقدمة أو تمهيد للتاريخ الغربي. أو باعتباره ذيلاً أو فصلاً ثانوياً من فصول «التاريخ الكبير»: أي التاريخ بامتياز، التاريخ الذي يُعتَقَد أنه قد جرى في أوروبا. ولكن إذا كان الاشتباه بالاستشراق العرقي المركزي سوف يصل إلى حد الانكار على الغرب حقه بدراسة الشرق فإننا غير موافقين على ذلك. فالواقع أنه يحق للغرب أن يطبق على الشرق مفاهيمه ومنهجياته وأدواته الخاصة التي كان قد بلورها في تاريخه الحديث. كما يحق له أن يطبق معاييره الخاصة على ما ندعوه بالتاريخ والحضارة والثقافة والفلسفة والشعر. بمعنى آخر فإنه إذا كان البعض يحلمون بإمكانية جعل الفكر الغربي يتراجع عن نتائج دراسته التاريخية الطويلة للبشرية وتفسيرها فإنهم واهمون. إذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إلى الشرق **بعيون شرقية وعقلية شرقية** فإنهم يطلبون المستحيل. فمن الواضح أن الغرب لا يستطيع أن يقبل هذا الشرط إلا إذا أنكر نفسه ووعيه الذاتي ومبرر وجوده.

منذ أربعة قرون على الأقل كانت المفاهيم الأساسية للبحث العلمي قد بلورت في الغرب، وفي الغرب وحده. أقصد مفهوم التاريخ، والتجريب، والتنمية، والتقدم: أي كل ما يشكل الميراث الفكري للإنسان الحديث.

ولم يساهم الشرق في هذا الميراث بأي شكل **طيلة كل تلك الفترة**. هذه هي المفخرة التي يعتز بها الغربي والتي يرون أنها «غير مبرَّرة». هذه هي المفخرة أو الأسبقية الثقافية التي عابوها عليه مؤخراً وبكل سذاجة![3] ولكن من أغرب الغرائب أن يطلبوا من الغرب التراجع عن مفاهيمه وتصوراته ومنهجياته عندما يدرس حضارات الشرق لمجرد إرضاء الشرق! من أغرب الغرائب أن يطلبوا منه تبني مفاهيم الشرق وتصوراته في عملية الدراسة. لا ريب في أن هذه المفاهيم والتصورات ذات قيمة تاريخية عظيمة، بل عظيمة جداً، ولكنها أصبحت الآن مُتَجَاوزة من قبل التطور اللاحق للفكر البشري. لقد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الميراث العام للبشرية، وهي ذات قيمة تاريخية فقط. فالواقع يجبرنا على الاعتراف بأننا لا نجد للشرق المعاصر أي مساهمة في بلورة المفاهيم **الحديثة** والأفكار الأساسية والتأويلات الجديدة للتاريخ والحياة. إنه لم يساهم طيلة القرون الأخيرة بأي شيء منها، ونحن لا نزال ننتظر منه أن ينهض ويقول لنا العكس ويكذب رأينا. هنا استثناء واحد فقط على ما

نقول: إنه عقيدة غاندي وإنجازاته. لا ريب في أنه استثناء عظيم ولكنه للأسف وحيد ويكاد يكون مهجوراً الآن حتى على الأرض الأصلية التي شهدت ظهوره.

فقد استطاع هذا الرجل الكبير أن يولد إنجازاً شخصياً عظيماً عن طريق استخدام بواعث تقليدية خاصة بالشرق وتطعيمها. إنه إنجاز روحي وإنساني لا يستهان به. وهو الإنجاز الوحيد الذي يمكن للغربي أن ينحني أمامه ويستمد منه الدروس والعبر. فإذا ما استثنينا هذه الظاهرة فإننا لا نجد في الشرق إلا صحراء من الفكر.

وأما فيما يخص الماركسية التي يبدو أن الشرق قد أصبح مولعاً بها ويتبناها وكأنها إنجيله أو قرآنه لكي يعاكس بها الغرب وأساطيره المرفوضة، فإنه ينبغي أن نعلم أنها ثمرة من ثمرات الغرب لا الشرق. فبحسب علمي فإن هيغل وماركس ولينين من الغرب لا من الشرق! إنهم لا يشكلون بأي شكل جزءاً من تاريخ الفكر الشرقي، وإنما من تاريخ الفكر الغربي الذي أثبت خصوبته وغناه من خلال تطبيقه على التاريخ المعاصر والقلق والصعب للشعوب الإفريقية - الآسيوية. وعندما نجد اليوم هذه الشعوب تعبر عن كرهها واحتقارها للغرب من خلال شعارات الماركسية الدوغمائية، فإن ذلك يعني أنها تستخدم الأسلحة نفسها التي كان الغرب قد صنعها وطبقها على نفسه إما من أجل تجديد نفسه وبعث ذاته كما يقول البعض، وإما من أجل تقهقره وانحطاطه كما يقول البعض الآخر (وذلك بحسب وجهات النظر من يسار أو يمين). وعلى أية حال فإن الماركسية ليست نتاج الشرق وإن كان الشرق قد تلقفها وتبناها بحماسة شديدة السذاجة والمصلحة.

لهذا السبب نقول بأنه لا ينبغي على أصدقائنا الشرقيين أن يطلبوا منا دراسة ماضيهم وحاضرهم على ضوء علم التاريخ الحديث الشرقي أو الفلسفة الحديثة الشرقية أو علم الجمال أو علم الاقتصاد الشرقي. لماذا؟ لسبب بسيط هو أن ذلك غير موجود حتى الآن. ليبرهنوا لنا إذا كانوا مقتنعين على صحة العقائد الماركسية أو أنها هي الخط الأصحّ للتفسير التاريخي. ولكن ينبغي عليهم عندئذٍ ألا يعتقدوا أنهم يعارضون الفكر الغربي بشيء لا يمتلكه، أو بشيء لم يخرج من رحمه. وأما فيما يخص تلك الشكوى الأخرى أو ذلك الاتهام القائل بأن المستشرقين يجحدون بشكل مستمر ومنتظم إسهامات الشرقيين في علم الاستشراق، فليسمحوا لنا أن نكرر هنا ما قلناه آنفاً.

قلنا إن مساهمة بعض الحضارات الشرقية سابقاً في دراسة لغاتها الخاصة

وآدابها وتاريخها كانت عظيمة القيمة في أزمان كان الغربيون يجهلون فيها كل شيء عن الشرق بنوع من العنجهية أو البراءة. وفي يومنا هذا نلاحظ أن خط التقدم العلمي والنضج الثقافي اللازم لدراسة هذه الحضارات لا يزال يمر من خلال الاستشراق الغربي: أي من خلال الفكر التاريخي والفيلولوجي والاجتماعي الأوروبي. بل نلاحظ أن بعض الشرقيين الأذكياء والجريئين قد أخذوا يسلكون هذا الطريق. واستطاعوا في بعض الحالات أن يصلوا إلى مستوى زملائهم الغربيين أنفسهم من حيث السيطرة على المنهجية العلمية. سوف أذكر الأسماء التي أعرفها: عبد الوهاب قزويني وعباس إقبال وتاقيذاد في إيران، فؤاد كوبرولو في تركيا، طه حسين إبراهيم مدكور في مصر، صلاح الدين المنجد في سورية، التانجي في المغرب. وهناك أسماء أخرى كثيرة لا نستطيع ذكرها كلها هنا. وجميعهم يقفون على قدم المساواة مع المستشرقين الأوروبيين. إنهم ملتزمون بالعقلية المشتركة نفسها وتقنية البحث إياها والمنهجية ذاتها في العمل. عندئذ تختلط الحدود وتضيع ولا يعود هناك من «شرقي ولا غربي». صحيح أن برامجهم ومشاريعهم متنوعة، ولكن مثالهم العلمي الأعلى يبقى واحداً، وكذلك المنهجية الحديثة في البحث. وإذا كان هناك باحثون آخرون عديدون في الشرق ممن لم يستطيعوا حتى الآن الارتفاع إلى مثل هذا المستوى العلمي فإن ذلك لا يعني إطلاقاً وجود تفاوت ثقافي أو عنصري بينهم وبين المستشرقين. كل ما في الأمر أن المسألة مسألة ظروف معينة قابلة لأن تتغير في المستقبل. إن ما يسعدنا هو أن يكثر عدد زملائنا الشرقيين الذي يرتفعون إلى مستوى التصور التاريخي للبحث العلمي وليس الانخراط في المماحكة الجدالية حول ماضيهم العظيم. وما يسعدنا هو أن يصبحوا قادرين على تفسير ماضيهم وإحيائه، وكذلك أن يصبحوا قادرين على التفسير الاستشراقي له، بل تجاوز هذا الفهم إذا أمكن. عندئذٍ سنكون سعداء جداً وسوف نعترف لهذه القوى الحية في الشرق بقدرتها على التعمق في الدراسة وتحقيق المزيد من التطور والتقدم لاحقاً. ولكن ما دام الشرق لم ينجح حتى الآن في كسر هذه العقدة، أقصد عقدة الظنون والاشتباه والضغينة تجاه الاستشراق، والتي تسيء إلى تعاونه الصادق مع الغرب، فلا يحق له أن يتحدث عن أن «الاستشراق في أزمة» أو عن أزمة الاستشراق. فهو يسقط عندئذٍ على الاستشراق عقدته الخاصة وأزمته الخاصة به هو بالذات.

لقد أمضى كاتب هذه السطور حياته كلها في الدراسة المفعمة بالحماسة لواحدة من الحضارات الشرقية على الأقل: قصدت الحضارة العربية الإسلامية. ومما يدعو للاستغراب والدهشة أنه من هناك جاءتنا، ويالِلأسف الشديد، أكبر

الاتهامات وأكثرها جحوداً وإنكاراً لعمل الاستشراق. وعلى الرغم من أني ابن هذا الغرب ومرتبط بحضارته بكل حواسي ومشاعري إلا أني كنت دائماً أشعر بمدى عظمة هذه الحضارة العربية الإسلامية. ومدى شرفها وكرامتها بصفتها أحدى المكونات الشرقية لتاريخ البشرية. وبالتالي فإني عالم بالأمور وأستطيع أن أحكم فيها أو عليها. إني أرفض قطعياً هذا التقييم الظالم لأعمال الأجيال المتتالية من المستشرقين، أو المختصين بمعرفة الشرق والذين لا يهدفون إلى أي غرض أو مصلحة شخصية من وراء هذه المعرفة. إنهم يهدفون إلى خدمة العلم والفضول العلمي الذي يشكل إحدى خصائص الإنسان. وليس لي إلا أمنية واحدة: هي أن يخترع الشرق قيماً جديدة ومبتكرة قادرة على إغناء ميراث البشرية على هذه الأرض. وإذا لم يفعل ذلك واختار نقل القيم الغربية بعد إجراء التعديلات الضرورية عليها لكي تتأقلم معه فأتمنى أن يختار من بينها الأفضل والأكثر كرماً وغنىً بالخميرة النقدية. أتمنى أن يختار من بينها الأكثر قدرة على جعل البشر يكنون «حباً للآخرين كما يحبون أنفسهم» كما يقول شاعر إيطالي كبير، بدلاً من أن يتعلقوا بأتفه ما أنتجه الغرب وأكثره قمعاً وضرراً. ولكن إذا كانت الضرورة أو الاختيار الحر قد دفعاه إلى تفضيل هذه الأخيرة (أي القيم السلبية في الغرب) فأتمنى أن يعرف مصدرها ومنشأها ضمن منظور تاريخي صحيح لكيلا يسيء فهم الغرب أو يعمّم حكمه السلبي عليه.

هوامش البحث

(١) ينبغي أن نذكر هنا كتاب ر. شواب: «النهضة الشرقية»، باريس، ١٩٥٠. وهناك مراجع أخرى عديدة مذكورة في مقالة أنور عبد الملك الصادرة مؤخراً: «الاستشراق في أزمة»، منشورة في العدد (٤٤) من مجلة «ديوجين». نحن لسنا متفقين مع القسم الأكبر من أطروحة هذه المقالة، كما سيلاحظ القارىء من تصفح مقالتنا هذه التي تعتبر إلى حد ما رداً عليها. ولكننا لا ننكر عليها سعة الاطلاع وغزارة المعلومات وحرارتها الصادقة وملحوظاتها الدقيقة. وإذا ما أراد القارىء أن يطلع على رأينا ضمن منظور تاريخي شمولي فإننا نحيله إلى مقالتنا: «الشرق والغرب ومعرفتهما المشتركة ببعضهما البعض» في مجلة «الجماعة الدولية»، العدد XVII (١٩٦٢) رقم (٢)

- «Oriente e Occidente e loro conoscenza reciproca» «Comunita internazionale»,

(٢) إن المحاكمة الاتهامية للغرب قد أصبحت تتوسع وتمتد عن طريق محاكمة الاستشراق ذاته. فلم يعد الشرق يقبل بهذا الاستشراق الذي أصبح يشعره بالدونية والصَّغار. والواقع أن اسم الشرق والاستشراق يميلان إلى الاختفاء والزوال من المصطلحية العلمية السوفياتية والمجلات السوفياتية الحساسة جداً لنفسية الشرق ومشاعره. فمثلاً نجد أن المعهد القديم لأكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي (institut vostokovedenja) قد أصبح معهد نارودوف آسيا (institut Narodov Asij) وأصبح الشعار المطروح هو التالي: «نزع الصبغة الاستشراقية عن دراسة آسيا».

(٣) نجد ذلك في مقالة أنور عبد الملك التي ذكرتها سابقاً والتي نفترض أن قارىء هذه السطور يعرفها. ننصح القارىء أيضاً بقراءة مقالة محمد أركون: «الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم» المنشورة في مجلة أرابيكا، المجلد الحادي عشر (١٩٦٤)، الصفحات ١١٣ ـ ١٢٤. فهي تستخدم لهجة أكثر هدوءاً واعتدالاً في مناقشة الاستشراق. كما أنها تعترض على مشروعية المستشرق الغربي في ادعائه المقدرة على تشخيص الإسلام المعاصر انطلاقاً من فرضية التفوق الغربي، سواء كانت هذه الفرضية صريحة أم ضمنية.

- **Mohamed Arkoun:** Arabica XI (1964). «L'Islam moderne vu par le professeur G.E. von Grunebaum».

«الإسلام الحديث مرئياً من قبل المستشرق غوستاف فون غرونباوم».

كلود كاهين

في هذه المقالة القصيرة يرد المؤرخ الفرنسي المعروف كلود كاهين على مقالة أنور عبد الملك المذكورة آنفاً. وربما كان هذا هو التدخل المباشر والوحيد لكبير مؤرخي القرون الوسطى الإسلامية في تلك المناقشة الحامية الدائرة حول الاستشراق. إن مجرد نزوله إلى المعمعة يعني أن المسألة قد أصابته في الصميم ولم يستطع أن يسكت عنها أو يمررها تحت ستار من الصمت. فهو معروف بتقشفه العلمي وتبحره الواسع في مجال اختصاصه وابتعاده عن الأضواء وكل ما يمس الأحداث الجارية.

إنه أبعد ما يكون عن المماحكات الجدالية أو المعارك الإيديولوجية. ولكنه شعر أن مقالة عبد الملك قد شككت في أسس العمل الذي يقوم به ومشروعية هذا العمل، وبالتالي قرر الرد عليها على هيئة رسالة مرسلة إلى رئيس تحرير مجلة «ديوجين». وقد نشرت رسالته في العدد نفسه الذي نشرت فيه مقالة فرانسيسكو غابرييلي (ديوجين، ٥٠، ١٩٦٥). ويرد فيها على بعض النقاط التي وردت في مقالة أنور عبد الملك.

لكن للاطلاع على رأي كلود كاهين في البحث الاستشراقي بشكل موسع ومطول نحيل القارىء العربي إلى كتابه المرجعي والفهرسي الذي لا يمكن لأي باحث في الإسلاميات أن يتجاهله، ألا وهو: «مقدمة لتاريخ العالم الإسلامي القروسطي» بين القرنين السابع والخامس عشر الميلاديين. منشورات أدريان ميزون نيف، باريس، ١٩٨٣.

Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. VII^{e} - XV^{e} siécle Adrien Maisonneuve, Paris, 1983.

ففي هذا الكتاب يقدم المؤرخ المعروف لوائح شاملة وتفصيلية بأهم ما أنتجه العلم الاستشراقي عن الإسلام والعرب في مختلف اللغات: الفرنسية والإنكليزية والألمانية، الخ. . . إنه يقدم للطالب الذي يريد أن يتخصص في الاستشراق (أو في الدراسات العربية الإسلامية، أو في الإسلاميات) ببليوغرافيا تفصيلية عن أهم

المراجع. كما يقدم له أدوات العمل الضرورية للانخراط في مثل هذا الميدان. ولا يكتفي بذكر المصادر المكتوبة، وإنما يعدد له أسماء الوثائق الأركيولوجية والنقوش والمصكوكات التي تفيد دراستها في أخذ فكرة ملموسة ومحسوسة عن تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده.

فالباحث الذي يريد أن ينخرط في بحث دكتوراه في أي مجال من مجالات الدراسات العربية والإسلامية ينبغي عليه أولاً أن يطلع على كل ما أنتج في هذا المجال من قبل الباحثين الذين سبقوه لكيلا يكرر ما قالوه، ولكي يستطيع أن ينطلق من النقطة التي توصلوا إليها ويعطي شيئاً جديداً خاصاً به. وكتاب كلود كاهين يقدم له هذه المراجع الخاصة بكل حقب التاريخ الإسلامي حتى القرن الخامس عشر الميلادي. بل إنه لا يكتفي بتقديم لوائح بالمراجع الأجنبية المتركزة على الإسلام وإنما يقدم له لوائح بالمراجع العربية ـ الإسلامية القديمة التي وصلتنا سواء بشكل مطبوع أو مخطوط لم يطبع حتى الآن.

فمن المعروف أن كبار المستشرقين كبروكلمان وتلميذه التركي فؤاد سيزكين قد حاولوا القيام بإحصاء شمولي لمختلف كتب التراث التي وصلتنا، وكذلك لمخطوطاته وأسماء مؤلفيه. والباحثون العرب أنفسهم مضطرون للعودة إلى كتب المستشرقين لمعرفة حجم تراثهم وعدد مخطوطاته وأماكن وجودها في مختلف مكتبات العالم، وما حقق منها حتى الآن بشكل علمي وما لم يحقَّق، الخ... هكذا يتبدى لنا أن الاستشراق الجاد يقوم بعمل علمي مفيد جداً، وبعيد عن أي مماحكة جدالية أو محاولة التهجم على العرب والإسلام! والدليل على ذلك أننا بحاجة إليه لمعرفة كنوز تراثنا وإنجازاته في مختلف المجالات.

وحول كل ذلك يجد الباحث مراجع مهمة في كتاب كلود كاهين هذا. فالمؤلف هو أحد أنضج ممثلي المدرسة الفيلولوجية الفرنسية ويمكن أن يضاهي من حيث العلم والتبحر والدقة كبار الفيلولوجيين الألمان. والفيلولوجيا، كما قلنا سابقاً، هي المرحلة الأولى التي لا بد منها من مراحل الدراسة العلمية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالتراث القديم.

يقول كلود كاهين في المقدمة العامة لكتابه متحدثاً عن الاستشراق بكل إيجابياته وسلبياته، بكل همومه ومشاغله:

«إذا كان الاستشراق بشكل عام والدراسات العربية ـ الإسلامية بشكل خاص، يمثلان فضولاً معرفياً إيجابياً، فإنه لا يمكن إنكار أنهما كانا قد تطورا وترعرعا ضمن

ظروف لا تخلو من بعض المخاطر والنواقص. فهي أولاً تفرض على غير الشرقي ولادةً، أن يقضي وقتاً طويلاً في تعلم اللغة مما يحرمه من امتلاك الوقت الكافي للتزود بمنهجية تاريخية حقيقية (أو تدريب حقيقي على مناهج العلم التاريخي). ثم نجد بحكم قوة الأشياء أن الغربيين قد ركزوا جهودهم على ما يجذبهم أكثر لدى الشرقيين مدفوعين إلى ذلك بوجهة نظرهم الخاصة وضمن أطر حضارتهم، أو حتى كرد فعل على هذه الحضارة. قلت ركزوا جهودهم على ما يجذبهم في تلك الحضارة كنوع من رد الفعل، الشيء الذي أوقعهم أحياناً في نوع من الالتباس والفهم الخاطىء للشرق وللإسلام (انظر بهذا الصدد كل تلك الحماقات الغبية التي كتبها البعض عندما تحدثوا عن الروحانية الشرقية والمادية الغربية. لكأن الشرق كله روحاني والغرب كله مادي. . . أو لكأن الأمور بمثل هذه التبسيطية والضدّية الثنائية. . .).

وفي بعض الأحيان أيضاً نجد أن التوسع المهيمن للغرب قد أثار دراساتٍ وأبحاثاً تهدف إلى تنظيم الإدارة الاستعمارية وترتيب شؤون الاستعمار حتى ولو حاولت أن تتخذ صفة الموضوعية. ثم كانت تنضح بشكل غامض بنوع من النظرة التصغيرية والتبخيسية لـ «الإنسان المحلي» ـ أي للمُستعمَر. هذا شيء ينبغي أن يقال. ولكن لا ينبغي أن نقع في التطرف المضاد وننكر كل قيمة للأبحاث التي أُنجزت ضمن مثل هذا الجو. فهي لا تزال في غالب الأحيان قابلة لأن تُعتَبَر كنقطة انطلاق لأبحاثنا اليوم. بالطبع ينبغي أن نعيد التوازن إلى الأمور فنعترف بضرورة دراسة هذه المجتمعات من الداخل وليس فقط من الخارج. فالنظرة الخارجية أو الاستشراقية لا تكفي. لكن لأوضح هنا ما أريد أن أقوله بالضبط: إن تأخر المجتمعات الشرقية منذ بضعة قرون بالقياس إلى المجتمعات الغربية قد أدى إلى عدم تمكنها وحتى وقت قريب من إنتاج العلماء والباحثين القادرين على إنتاج البحث العلمي. أقصد عدم إمكانيتهم في الاستفادة من تقدم العلم التاريخي وتطبيقه على تاريخهم الخاص بالذات. ومن المعلوم أن تطبيق النقد التاريخي على كل الثقافات والشعوب شيء ضروري ولا يمكن التراجع عنه إنه يمثل حركة التاريخ.

إن دخول الزملاء المسلمين إلى ساحة البحث العلمي مؤخراً سوف يتيح إعادة التوازن هذه ودراسة المجتمعات المعنية من الداخل لا من الخارج فقط. ونأمل أن يتم ذلك بروح من التعاون والأخوة الصادقة بينهم وبيننا، بين باحثيهم ومستشرقينا.

يبدو أن بعض المسلمين اليوم يشعرون بأن تركيز العلماء الغربيين على فترة القرون الوسطى من التاريخ الإسلامي وكأنه إهانة موجهة لهم. لكأنهم يقولون: ألم نعد نثير اهتمامكم بعد تلك الفترة؟ ألا يستحق تاريخنا المعاصر أن يُدرس؟ ويذهب

بعض المسيَّسين الأوروبيين الذين أعمى البترول أبصارهم في هذا الاتجاه فلا يعودون يهتمون إلا بالدراسات المركزة على الحاضر. هذا خطأ فادح. فدراسة الماضي ضرورية لفهم الحاضر. واليقظة الإسلامية التي نشهدها تحت أبصارنا اليوم تثبت بكل جلاء أنه لا يمكن فهم وعي الأمة من دون أن نأخذ ماضيها بعين الاعتبار، وأنه حتى لو كان هذا الماضي مشوّهاً في وعي الأمة فإنه لا يزال حيًّا. هناك بالتأكيد شعوب أقل التصاقاً بماضيها. ولكن هذه الظاهرة أشد ما تكون سطوعاً فيما يخص عالم الإسلام. ونحن عندما نركز دراستنا على الفترة القديمة من تاريخ الإسلام، لا يعني ذلك أننا نريد أن نبخس الفترة المعاصرة حقها. وإنما نريد أن نفهمها من خلال كل أبعادها». (المصدر السابق ص ١٠ ـ ١١).

ثم يتحدث كلود كاهين عن كتاب إدوارد سعيد والزوبعة التي أثارها في الأوساط الاستشراقية ويقول:

«طالما تحدث الكثيرون في السابق عن مزايا ونواقص الاستشراق أو علم الإسلاميات (أي العلم الغربي المتركز على الإسلام). لقد تحدثوا عن ذلك باللغات الأوروبية أو بالعربية. وآخر ما وصلنا في هذا الصدد كتاب إدوارد سعيد الصادر بالإنكليزية عام ١٩٧٨ والذي تمت ترجمته إلى الفرنسية عام ١٩٨٠.

وقد أحدث هذا الكتاب بعض الضجة. وهو يتضمن، على هيئة النبرة الجدالية والمماحكات، بعض الأفكار المهمة عن العلاقات بين الاستشراق والاستعمار. ولكن نظراً إلى أن المؤلف غير مطلع بشكل دقيق على انتاجات كل بلد أوروبي في مجال الاستشراق، ونظراً لأن اطلاعه متفاوت القيمة على هذا الانتاج، ونظراً لأنه لا يميز بالشكل الكافي بين الأدبيات الاستشراقية المبتذلة أو الصحفية، وبين بحوث العلماء الحقيقيين، فإنه يرتكب أخطاء فاحشة ويقع في ظلم كبير. انظر بهذا الصدد تنبيهات مكسيم رودنسون الممتازة في كتابه: جاذبية الإسلام...» (المصدر السابق، ص ١٣).

ولقد ترجمنا كل آراء مكسيم رودنسون في هذا الكتاب.

كلود كاهين
يرد على أنور عبد الملك
رسالة إلى رئيس تحرير مجلة «ديوجين»

السيد المدير:

في أحد أعداد مجلة «ديوجين» الذي تلطفتم وأرسلتموه لي (تحت رقم ٤٤، تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٣) وجدت المقالة التالية للسيد أنور عبد الملك: «الاستشراق في أزمة». وقد وجدت نفسي مضطراً للرد عليها أو إثبات الملاحظات والتعليقات التالية حولها. وأرجو أن يصل ذلك إلى القراء لكي تتم المنفعة.

في الواقع أني كنت أنا شخصياً قد نبَّهت إلى بعض نواقص الاستشراق وقدمت بعض التحذيرات التي تتوافق مع انتقادات عبد الملك أو تلبِّي رغباته. وبالتالي لا يمكن لأحد أن يشتبه بي من هذه الناحية، وبشكل مسبق. ويا له من أستاذ غريب الأطوار للتاريخ الإسلامي، أستاذ لا يمتلك في صفوفه إلا الطلاب المسلمين تقريباً، ذلك الذي يكنّ العداء أو الاحتقار للإسلام بشكل عام ولممثليه المعاصرين بشكل خاص! وأعتقد أنه إذا ما أتيح للسيد أنور عبد الملك أن يطلع على هذه السطور فسوف يصدقني. ولكن على رغم ذلك كله فإني أود أن أذكِّر هنا ببعض النقاط المهمة التي تستحق التأمل والنظر:

١ ـ من الواضح أن هناك فرقاً، ولا يمكن إلا أن يكون هناك فرق، بين الطريقة التي يدرس بها المسلم المعاصر تاريخه والطريقة التي يدرسها به المستشرقون الأجانب. وبعض هذه الخلافات يعود إلى تعلق بعض المسلمين بالمناهج القديمة لثقافتهم. ولكن بعضها الآخر يعود إلى وضع العلماء الغربيين وظروفهم. فباستثناء أولئك الذين اشتغلوا لخدمة المصالح الامبريالية (وهم أقلية قليلة) فإننا نجد أن هؤلاء العلماء قد اختاروا موضوع دراستهم ووجهوا بحوثهم طبقاً لحاجيات البيئات الاجتماعية التي ينتمون إليها، وطبقاً لفضولها المعرفي وعقلياتها. وعندما يتعلم زملاؤنا المسلمون المناهج الحديثة في البحث العلمي ثم يكملون مناهجنا في البحث

وأحياناً يصححونها فإني سأكون أول من يفرح بذلك. بل إني أفهم تماماً إحساسهم أحياناً ببعض الانزعاج لتطفلنا على مجال دراستهم، فهم يشعرون بأنهم أولى بذلك من غيرهم. ولكن ينبغي أن يعرفوا أيضاً أن الاستشراق الأوروبي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم، بطريقتهم الخاصة. فنحن لا نزال نمتلك حتى الآن الميزة المتفوقة التالية: إننا قادرون على الاهتمام بتاريخ كل شعوب العالم وليس فقط بتاريخنا الخاص. بمعنى آخر: فإننا نقدم لدراسة كل واحد من هذه الشعوب حسًا تاريخياً عاماً لا يستطيع الشرقيون أن يمتلكوا ما يوازيه ما داموا عاجزين عن توليد «علماء الاستغراب» (باستثناء اليابانيين بالطبع، فهم يمتلكون هذا النوع من الباحثين). بالطبع فهناك أبحاث للشرقيين، وبخاصة للمسلمين، يمكن اعتبارها بمثابة أبحاث مقبولة تماماً من وجهة نظر العلم الحديث. ولا شك في أن بعض زملائنا المستشرقين قد أخطأوا إذ أهملوها أو لم يكتشفوا وجودها إلا مؤخراً. ولكن ذلك لا يعني أنه لا يوجد باحثون غيرهم. ولا ريب في أن السيد عبد الملك سوف يتفق معي في القول بأنه إذا ما أخطأنا ونسينا هذه الأعمال فإن لنا عذرنا إلى حدٍّ ما. ذلك أن كتابة فهارس المكتبات الشرقية ونشرها لا تزال سيئة جداً حتى الآن وبالتالي فلنا عذرنا في عدم الاطلاع على كل شيء. وفي الحالة التي وصلنا إليها ينبغي علينا أن نحذف كلمة استشراق من قاموسنا. فليس هناك نوعان من البشر، الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها. العلم واحد للشرقي كما للغربي. هناك فرق واحد فقط فيما يخص المستشرق هو أنه ينبغي عليه أن يبذل بعض الوقت والجهد لكي يتعلم إحدى اللغات الشرقية أو عدة لغات لأنه لم يكتسبها عن طريق الولادة. ففي دراسة الشعوب الواقعة شرقي أوروبا (ومن هو الذي ليس شرقياً لأحد؟) هناك بعض أفراد من هذه الشعوب وآخرون أيضاً ممن يمكن اعتبارهم «مستشرقين». وبالتالي فنحن جميعاً معنيون بالمهمة نفسها، وينبغي علينا بكل بساطة أن نسقط كل الجدران العازلة التي تفرق بيننا. أقول ذلك على رغم التعددية المفهومة والطبيعية لجهودنا وتصوراتنا. ولحسن الحظ فإن هذه الحواجز والجدران لم تكن في أي يوم من الأيام متعذرة على عملية التجاوز والاختراق.

٢ ـ ثم يطرح السيد عبد الملك مسألة أخرى، وربما كانت الإجابة عنها أكثر حرجاً وصعوبة. فهو يرى أن الاستشراق مذنب لأنه لم يهتم بما فيه الكفاية بدراسة التاريخ **المعاصر** للشعوب «الشرقية». وهو يعتقد أن سبب هذا النقص عائد إلى تهرب المستشرقين من دراسة التاريخ الحديث لأنه كان معادياً للأوروبيين في الغالب الأعم

فهي مرحلة تتوافق زمنياً مع مرحلة الاستعمار. وبالتالي فإن دراسته لو تمت كانت ستذكِّرهم بأشياء مزعجة وسوف تكون مضادة للمصالح أو الأهواء السياسية لمعظم المستشرقين. ولا يستثني المؤلف من هذا الحكم إلا علماء الكتلة الاشتراكية (أي المستشرقين السوفيات أساساً). سوف أسمح لنفسي بأن أذكِّر السيد عبد الملك بالحكاية التالية: في عام ١٩٦١ انعقد مؤتمر المستشرقين في موسكو. وإذا كان ممثل الحكومة السوفياتية قد دعا المستشرقين إلى مساعدة النضالات التحررية للشعوب الشرقية، فإننا لا نعدم في صفوف العلماء السوفيات عدداً لا يستهان به من أولئك الذين كرسوا بحوثهم للماضي البعيد والمريح من المشاكل. ولكن على رغم عدم رغبتنا في الخوض في هذه المماحكة الجدالية التي لا طائل من ورائها فإننا نود أن نطرح هذين السؤالين:

أ ـ هل من الضروري أن نولي الفترات المعاصرة، وبشكل أتوماتيكي، أولوية الدارسة؟

ب ـ ثم هل دراسة هذه الفترات من شأن الاستشراق حقاً؟

إني أعترف بكل طيبة خاطر للسيد عبد الملك بأن المستشرقين كانوا قد ركزوا اهتمامهم أكثر مما يجب ـ وفي غالب الأحيان ـ على بعض الفترات التاريخية أكثر من غيرها. وهي الفترات التي بدت لهم أكثر إشعاعاً وإشراقاً من غيرها. وهكذا أهملوا فترات تاريخية أخرى أكثر حداثة من حيث الزمن. وهي لا تقل أهمية من أجل فهم العالم الحديث للشعوب العربية والإسلامية إذا ما نظر إليها من وجهة نظر معينة أو من زاوية أخرى. ولكن ينبغي أن لا نقع في التطرف المعاكس فلا نهتم إلا بالتاريخ الحديث ونهمل القديم. ذلك أنه من أجل تجريب أفضل لمناهج التحري التاريخي، نجد أن الفترات الحديثة ليست هي بالضرورة الأكثر ملاءمة. فتطبيق هذه المناهج الجديدة على الفترات القديمة قد يعطي نتائج أفضل وأكثر رسوخاً. (نضرب على ذلك مثلاً طرح المشاكل من خلال مفهوم الطبقة الاجتماعية أو بالأحرى الطبقات الاجتماعية). فلكي ننمِّي الوعي القومي لشعب ما ولكي نساهم في انطلاقة ثقافته الجديدة فإن أفضل وسيلة ليست بالضرورة استخدام تاريخه الحديث وإنما تاريخه القديم والمنسيّ. وأعتقد أن ابن سينا في الاتحاد السوفياتي، والبيروني في أفغانستان وجنكيز خان في بلاد المغول لهم قيمة أكبر بكثير من ورثتهم في القرن التاسع عشر. ولا أعتقد مثلاً أن أنور عبد الملك سوف يولي أهمية للعثمانيين أكبر من أهمية الفاطميين في تاريخ بلاده، ولا حتى أهمية للفاطميين أكبر من أهمية الفراعنة بالنسبة لتاريخ مصر ككل.

بالطبع ينبغي أن ندرس التاريخ الحديث لهذه الشعوب، ولكن هل يظل ذلك استشراقاً؟ إني لا أريد احتقار التاريخ الحديث وإهمال دراسته. بل لا أفهم كيف يمكن لمستشرقٍ ما أن يجهل بشكل مقصود الورثة الحاليين لشعب كان قد كرس نفسه لدراسة ماضيه. ولكن المسألة تقنية تخص ضرورة تقسيم البحث وتوزُّع المهام والتخصصات. فلا يمكن لباحث واحد أن يلم بكل شيء. وبالتالي فهناك مختصون بالتاريخ القديم، ومختصون بالتاريخ الحديث لكل بلد وفي كل بلد. وينبغي أن يحصل الشيء نفسه بالنسبة لشعوب الشرق. ولكن هنا بالذات ينبغي أن يحصل الفصل بين دراسة الماضي ودراسة الحاضر بشكل أكثر مما هو عليه الحال فيما يخص أوروبا، وذلك سواء فيما يخص المشاكل والمناهج معاً.

من المستحيل أن نكتب التاريخ القديم للشعوب الشرقية من دون معرفة لغتها أو لغاتها، ولكن هناك بلداناً في الشرق الحديث يمكن كتابة تاريخها المعاصر إلى أكبر حدٍ من دون معرفة لغاتها بالضرورة، وذلك اعتماداً على المراجع الفرنسية والانكليزية فقط. من المستحيل أن نكتب التاريخ القديم للشعوب الشرقية من دون أن نتموضع في قلب ثقافتها الخاصة بالذات. ولكن العديد من مشاكل التاريخ الإفريقي ـ الآسيوي الحديث قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الكوني المتواصل بعضه مع بعض. وبالتالي فربما كان الاطلاع على ماركس أو لينين أهم بالنسبة لدراستها من الاطلاع على ابن سينا وكونفوشيوس.

بالطبع نحن لا ندعو إلى إهمال دراسة التاريخ المعاصر للشعوب الشرقية. ولكن هل ينبغي أن تتم على يد الأشخاص أنفسهم؟ إني أشك في ذلك.

وبالتالي فإن مفهوم الاستشراق لا يزال يحتفظ بمبرره التاريخي أو التسلسلي الزمني (أي إعطاء الأولوية لدراسة الماضي).

سوف أكون سعيداً إذا ما تعرضت هذه الملاحظات للمناقشة والدرس.

مكسيم رودنسون

يعتبر مكسيم رودنسون واحداً من أهم المستعربين - إن لم نقل المستشرقين - في فرنسا. وقد أصبح على مدار الثلاثين سنة الماضية غنياً عن التعريف بالنسبة للقارىء العربي. فقد ترجم معظم كتبه إلى لغتنا، ودعي إلى مختلف العواصم للمحاضرة في جامعاتنا والالتقاء بمثقفينا إن لم نقل وسياسيينا. من أشهر كتبه: الإسلام والرأسمالية (١٩٦٦)، الماركسية والعالم الإسلامي (١٩٧٢)، محمد (١٩٧٩، الطبعة الأولى تعود إلى ١٩٦١)، العرب (١٩٧٩)، جاذبية الإسلام (١٩٨٠، ١٩٨٩). هذا بالإضافة إلى مقالات عديدة ومهمة في مختلف المجلات الاختصاصية من فرنسية وإنكليزية.

وقد اخترنا من هذا الكتاب الأخير دراستين أو بالأحرى ثلاث دراسات متمايزة ومترابطة في آن معاً. الدراسة الأولى هي تلك المحاضرة المطولة التي ألقاها رودنسون أمام مؤتمر المستشرقين المنعقد في لايدين عام ١٩٧٦. وعنوانها «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا»، وفيها يستعرض كيفية نشوء الاستشراق وظروف نشأته وأسباب انطلاقته. كما يستعرض فيها الخطوط العريضة للمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية، أي التي سيطرت على الاستشراق منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى ١٩٦٠ تقريباً (المنهجية التاريخية - الفيلولوجية بالهيئة التي تبلورت عليها في القرن التاسع عشر). ويبين ميزات هذه المنهجية العريقة وضرورتها، ثم يبين كيف يمكن تجاوزها أو تحسينها عن طريق إدخال ما يدعوه: «بالإشكاليات الجديدة»، أي المناهج الجديدة: كالمنهجية الألسنية أو البنيوية، والمنهجية السوسيولوجية والانتربولوجية، والمنهجية التاريخية بالمعنى الحديث للكلمة، أي تجاوز التاريخ الوقائعي أو الحدثي إلى التاريخ البنيوي العميق الذي يربض تحت السطح. فبدلاً من سرد الوقائع التاريخية بشكل خطي متسلسل بعضها وراء بعض كتاريخ الأحداث السياسية وتعاقب السلالات المالكة أصبح التاريخ الحديث يهتم بدراسة البنية العميقة للمجتمع في فترة ما. أقصد البنية الاقتصادية، والبنية الديمغرافية، والبنية الاجتماعية، والبنية الدينية، الخ... وهذه المنهجيات الحديثة هي ما يدعى بـ«التاريخ الجديد» في فرنسا أو تاريخ الحوليات الذي أسسه لوسيان فيفر ومارك بلوك عام ١٩٢٩ بإصدار مجلتهما الشهيرة التي تحمل

الاسم نفسه *(Les Annales)*. وسار على هديهما كبار مؤرخي فرنسا المعاصرين من أمثال فيرنان بروديل، وروبير ماندرو، وجورج دوبي، وجاك لوغوف، ودنيز ريشيه، وفرانسوا فوريه، وبيار شونيه، الخ. . . وهذه المدرسة كانت تعتبر بمثابة رد فعل على المدرسة الوضعية ـ أو التاريخوية الفيلولوجية ـ التي سادت القرن التاسع عشر ومطلع هذا القرن والتي هي نفسها منهجية الاستشراق. ذلك أنه ينبغي ألا ننسى أن الاستشراق هو ابن الثقافة الأوروبية والمنهجية الأوروبية والطريقة الأوروبية في الدراسة والنظر إلى الأشياء. وما يعيبه رودنسون على هذه المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية هي أنها ترفض إدخال هذه المنهجيات الحديثة إلى ساحة اهتماماتها. هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل.

أما الدراسة الثانية هنا فهي أيضاً من الكتاب نفسه، ولكن من مقدمته هذه المرة لا من مؤخرته. وقد اختيرت لأن رودنسون يعبر فيها لأول مرة عن رأيه في كتاب إدوار سعيد «الاستشراق». وكان مهما أن نعرف رأي رودنسون في هذا المجال لأن كتابنا كله متركز على مسألة الاستشراق وما أثاره من حساسيات وانتقادات في الساحتين العربية والإسلامية. ولكنه يتحدث فيها أيضاً ـ وفي البداية ـ عن نظرة الغرب إلى الإسلام في العصور الوسطى، وكيف تشكلت هذه النظرة تاريخياً، وكيف ترسخت أحكامها المسبقة. وهذا هو موضوع كتابه الأساسي: «جاذبية الإسلام». وعنوان هذه الدراسة هو بكل بساطة: «مقدمة». والمقدمات تحتوي عادة على آراء منهجية ونظرية، ومن هنا سبب اختيارها.

أما الدراسة الثالثة فهي أيضاً من «جاذبية الإسلام»، ولكن من طبعته الثانية لا الأولى. وقد كتبها رودنسون بعد اندلاع «الثورة الإسلامية» في إيران وانتشار ما يدعي بحركات الإسلام السياسي. وفيها يعود رودنسون على مساره السابق بعد مضيّ تسع سنوات ويأخذ بعين الاعتبار حجم هذه الحركات ومدى ضغطها على نظرة الباحث، ثم مدى تأثيرها على نظرة الغرب إلى الإسلام، بل تشويه هذه النظرة. وهو يدرس علاقات التوتر الناشبة تاريخياً بين العالم العربي ـ الإسلامي من جهة والعالم الأوروبي والغربي والمسيحي من جهة أخرى. ولا تخلو دراسة رودنسون هذه من إشارات منهجية ونظرية مهمة. فهو لأول مرة مثلاً ينبه إلى خطورة منهجيات آخر طراز، أو آخر موضة، على الدراسات العربية والإسلامية بشكل عام، ثم على الدراسات الفكرية ككل. ويوجه رودنسون انتقادات لاذعة إلى أعلام الفكر الفرنسي الذين سيطروا على الساحة الباريسية طيلة الستينات والسبعينات، ولكن من دون أن يسميهم. وينبّه غير مرة إلى خطورة الانبهار بالأزياء الدارجة أو بـ«الصرعات الفكرية»

ذات البريق واللمعان. فهي سرعان ما تنحسر عن سطح الواقع بعد أن تكون قد سيطرت عليه فترة من الزمن.

والمطّلع على خلفيات الساحة الباريسية وصراعاتها الفكرية والمنهجية يعرف من هم المقصودون بهذه الحملة المنهجية. فمثلاً يمكن أن نتعرف على جاك دريدا ومنهج التفكيك وما لحقه من طلاسم وغموض وثرثرات في فترة لاحقة. وبشكل عام يمكننا أن نتعرف على أصحاب المنهج البنيوي المتطرف في بنيويته وفي عزله للنص عن كل مشروطية اجتماعية أو بيئوية أو مادية. ورودنسون كعالم اجتماع وكماركسي مستقل لا يمكنه أن يقبل بإخلاء العوامل الاجتماعية والاقتصادية إلى مثل هذا الحد. يضاف إلى ذلك أن رودنسون ينتقد فوكو أو ما طرأ على منهجيته من تطرف فيما بعد. فهو ينتقد منظوره الذري أو المتبعثر للسلطة وإهماله للتصور الكلاسيكي، أي للسلطة المركزية. فهي أيضاً تلعب دوراً مهمًا، بل الدور الأهم على رغم كل ما يقوله فوكو عن السلطة الموضعية المصغرة، أو عن تبعثر السلطة في أنحاء النسيج الاجتماعي ككل (السلطة في كل مكان، وليست في أي مكان ـ شبكة السلطة، علاقات السلطة المنبثّة في كل مكان، السلطة كشبكة أخطبوطية تسيطر على جسد المجتمع ككل وتدجن أفراده وتطوّع أجسادهم عن طريق مؤسساتها الحديثة (المدرسة، الثكنة العسكرية، المعمل أو المكتب، واحتمالاً، مركز البوليس والسجن). وهذا ما يدعوه فوكو بعملية التطبيع أو التدجين: *(La Normalisation)*.

بالطبع فإن هذه النظرة التشاؤمية لفوكو عن المجتمع الحديث أو عن مجتمع الحداثة، والتي تنظر إلى الناس كقطيع مدجن، لا ترضي كل المفكرين. فهم يعتبرون أن فوكو قد أهمل أهم منجزات الحداثة كتشكيل دولة القانون والحريات، والقضاء على النظام التعسفي والظلامي للعهد القديم. لا نريد أن ندخل هنا في تفاصيل هذه النظرية الشائكة والمعقدة، فليس هذا هدفنا أو مقصدنا. ويمكن أن نوافق رودنسون جزئياً على نقده لفوكو ونظريته عن السلطة وإهماله لدور السلطة المركزية لصالح الاهتمام بالسلطات الجزئية أو المصغرة فقط (السلطة تجيء من تحت لا من فوق، كما كان يقول فوكو). ولكن لا يمكننا إهمال المعطيات الإيجابية التي قدمتها لنا تيارات نقد الحداثة (الكلاسيكية) في فرنسا طيلة الفترة الماضية. وإذا كان ليفي ستروس قد تطرف في بنيويته الشكلانية التجريدية المفرغة من أي هم تاريخي أو مجتمعي، وإذا كان جاك دريدا قد تطرف في نزعته التفكيكية للميتافيزيقا الكلاسيكية الأوروبية، بل وقع أخيراً في نوع من الهذيان اللفظي والمصطلحي، وإذا كان فوكو قد تطرف أيضاً في النبش الأركيولوجي عن أسس الحضارة الأوروبية الحديثة حتى ليكاد

يطيح بها، فإن ذلك لا يعني أن أبحاثهم لا معنى لها، وأنه يمكننا أن نهملها إهمالاً تاماً. ولا أعتقد أن رودنسون يدعو إلى ذلك. إنه يدعو إلى خط وسط يزاوج بين مكتسبات المنهجية الكلاسيكية للاستشراق، وبين أهم مكتسبات المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها. ولا يمكننا إلا أن نشاركه هذا الهاجس الذي يبدو أنه يشغله أكثر مما نظن.

أما الدراسة الرابعة والأخيرة فهي مأخوذة من مكان آخر. فقد عثرت عليها في كتاب «صعوبة الرؤية»، أي صعوبة رؤية الآخر وفهمه، وصعوبة النظرة المتركزة على الآخر من الخارج، أي في النهاية صعوبة الاستشراق. *(Le mal de voir)*. وهو كتاب صادر عن جامعة جوسيو، باريس السابعة، ويحتوي على أعمال مؤتمرين اثنين كانا قد انعقدا عامي ١٩٧٤ و ١٩٧٥. وقد صدر الكتاب عام ١٩٧٦ في سلسلة ١٠/ ١٨، رقم العدد ١١٠١. تمحورت هذه المداخلات حول العلاقة بين الغرب وبقية الشعوب أثناء فترة الاستعمار وما بعد الاستعمار. ويستعرض الكتاب الصعوبات التي حالت دون تشكل نظرة موضوعية لهذه الشعوب من قبل الغرب. فالغرب استعمر الشرق واستعمر أفريقيا السوداء واستعمر أميركا وشكّل تجاه كل هذه الشعوب نظرة معينة من خلال احتكاكه بها ومحاولته للهيمنة عليها ومراقبته لتصرفاتها وعاداتها وعقائدها. وهكذا يتمحور الكتاب حول الاتنولوجيا والاستشراق، السياسة والابستمولوجيا، النقد والنقد الذاتي. ومن أهم المشاركين فيه: جان شينو، مكسيم رودنسون، هشام جعيط، محمد أركون، أوليفييه كاريه، بيار بورديو، الخ... وقد ترجمنا في هذا الكتاب مقالة رودنسون فقط. أما مقالة محمد أركون فسبق نشرها في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

هذه هي أهم المقالات ـ وربما المقالات الوحيدة ـ التي كان رودنسون قد خصصها لموضوع الاستشراق والمناقشة الحامية الدائرة حوله منذ زمن طويل. وأعتقد أنها تقدم فكرة بانورامية معمقة عن رأيه النهائي في الموضوع. وهو نادراً ما يذكر أسماء الذين يرد عليهم، باستثناء إدوارد سعيد. ولكني أعتقد أنه يرد أيضاً بشكل ضمني وغير مباشر على أنور عبد الملك ومقالته التي صدرت عام ١٩٦٣. كما يرد بشكل عام على أتباع التيار الإسلامي التقليدي أو «الثوري»، وعلى المثقفين الرسميين والممسكين بزمام الإيديولوجيات الوطنية التي سادت بعد الاستقلال. إنها مناقشة ممتعة بين أحد أقطاب الاستشراق المحبذين لقضايا التحرر والتقدم، وبين مختلف الاتجاهات الإيديولوجية التي سيطرت على الساحة العربية منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

الدراسات العربية والإسلامية
في أوروبا

النص الأول

للوهلة الأولى تُبرز لنا فعاليات البحث في مجال الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا تنوعاً كبيراً جداً. فكل باحث يشعر بشكل حاد بخصوصيته وبأن مساره يختلف في الغالب عن مسار زميله. ولكن عندما نتفحص جدول هذه الأبحاث عن كثب وبعد اتخاذ المسافة المناسبة لا نملك إلا أن نلاحظ أن لها قاعدة تاريخية مشتركة، وأنها تطرح مشاكل مشتركة من وجهة نظر وضعها أو توجهها.

وهذه الخصائص المشتركة هي ثمرة عوامل عديدة. وأعتقد أن بإمكاننا تصنيف هذه العوامل على النحو التالي:

١ ـ هناك أولاً الإكراهات الموضوعية التي تفرض نفسها على نوع من التوجه البشري العام الذي ينبغي أخذ العلم به أيًّا يكن التفسير الذي يمكن أن نعطيه له. نقصد بهذا التوجه البشري العام الذي يمكن أن نلحظه في المجتمعات الأكثر تنوعاً حتى لو كان ذلك الميل لدراسة المجتمعات والثقافات المختلفة في حالته الجنينيّة. وأما الإكراهات المذكورة فهي ناتجة عن الضرورات الاجتماعية الخاصة بكل مجتمع (وفي الحالة التي تهمنا هنا نلاحظ وجود ضرورات مشتركة لدى كل المجتمعات الأوروبية). كما أنها ناتجة عن الأطر العقلية العامة لفعالية البحث العلمي في مجمل المجتمعات الأوروبية (وهي أيضاً مشتركة إلى حد كبير). كما أنها ناتجة أخيراً عن المؤسسات التي أنشئت في كل مجتمع لكي تكون إطاراً يحتوي على هذه الفعالية (وهي مؤسسات متوازية أو متشابهة في كل أوروبا).

٢ ـ الاتجاهات الداخلية المهيمنة للعقلية والحساسية السائدة في المجتمع الدارس أو المراقِب: وهو هنا المجتمع الأوروبي. ويمكن أن ندعو هذه الاتجاهات بالإيديولوجيا المنبثّة ضمنياً. وينبغي أن نلاحظ هنا أيضاً حصول تطور عام ومشترك ـ في الخطوط الكبرى بالنسبة لكل أوروبا.

٣ ـ الأوضاع المتغيرة للمجتمع الدارس بالقياس إلى المجتمعات المدروسة. هنا أيضاً نلاحظ نوعاً من التطور المتوازي أو المتشابه بالنسبة لكل أوروبا.

يضاف إلى ذلك أنه على قاعدة هذا الأصل المشترك يمكننا التمييز بسهولة بين السمات القومية. وفي أصل هذه السمات نجد الضرورات الاجتماعية المختلفة لكل بلد أوروبي. كما نجد تمايزاً في الخصائص القومية لمؤسسات التعليم والبحث، وبشكل أعمّ، للروح العلمية. ونجد أيضاً اتجاهات خاصة للعقلية والحساسية في كل بلد مما يولّد إيديولوجيات ضمنية أو صريحة مختلفة. كذلك نلاحظ وجود أوضاع مختلفة لكل بلد بالقياس إلى الشرق الإسلامي (علاقات سياسية، أو تجارية، الخ...).

ولكن كل هذه الخصوصيات (المشتركة لدى كل أوروبا، أو ذات السمة القومية) لا تنفي في رأيي الفكرة القائلة بوجود منهجية علمية مثالية وصالحة كونياً. غير أن تحقيق مطاليبها بشكل كامل لا يحصل إلا بشكل متقارب أو تدريجي: فنحن لا نكتشف محدودية الانجازات السابقة إلا شيئاً فشيئاً. وبالتالي نكتشف عندئذٍ تلك المطاليب العلمية التي لم تُستَوفَ أو لم تتحقق.

وهذا الاكتشاف وذلك الإنجاز مرتبطان بالحالات الاجتماعية واتجاهات العقلية العامة أو الإيديولوجيات الضمنية المنبثّة (التي لا يستطيع العالِم أن ينجو منها). وهي تجد في مواجهتها بشكل دائم عقبات جديدة وإمكانيات جديدة.

ومن الأفضل أن نعي كل هذه المشروطيات، أو على الأقل تلك التي لا تنجو من أية إمكانية حالية للوعي بها.

I ـ الانطلاقة الأولى: الاستشراق التقليدي

يجد الوضع الحالي والاتجاهات الراهنة للدراسات العربية الإسلامية أصلهما في نظام متكامل من الفكر، نظام متماسك نسبياً. لا أعرف فيما إذا كان من اللائق أن ندعوه **بالأبستمي** (المعرفي)، كما يفعل ميشال فوكو بالنسبة لأنظمة فكرية مشابهة قليلاً أو كثيراً. مهما يكن من أمر فإن نظام الفكر المشترك هذا، أو هذا الموقف العلمي المشترك، قد تشكل في القرن التاسع عشر بتأثير من عوامل متنوعة.

فهناك أولاً تطور البحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية، وهو تطور متساوق مع تقدم المسار العلمي في كافة المجالات. وفي هذه الدائرة كما في غيرها يمكننا أن

نلاحظ تضاعف شبكات مؤسسات البحث والتعليم وتخصصها. هذا بالإضافة إلى المطمح الهادف باستمرار إلى المزيد من الدقة والموضوعية في البحث العلمي.

وهناك أيضاً عامل عام مهم جداً يتمثل في الرغبة بتوسيع الإنسيّة (هيومانيزم) الإغريقية ـ الرومانية لكي تشمل، بالإضافة إلى الحضارات النموذجية الكلاسيكية (أي اليونانية والرومانية والمسيحية)، حضارات أخرى تشكل مصدراً للإلهام والتقليد والمرجعية. وهذا الطموح العام ناتج عن حركات ما قبل الرومنطيقية وعن الرومنطيقية، أي عن منعطف حاسم في الحساسية والعقلية الأوروبية. وكما نعلم جيداً فإن هذا التيار الرومنطيقي يميل عادة إلى ما هو خصوصي، أي إلى استكشاف «العقليات القومية» بكل خصوصياتها وألوانها المحلية، الخ... وهذا ما يشكل رد فعل ضد كونية القرن الثامن عشر التي كانت ترتكز على القيمة الكونية للنموذج الإغريقي ـ الروماني. وبالطبع فإنه عبر هذا المنعطف استمر العمل بالقاعدة التي ترتكز عليها الدراسات والصور السابقة للشرق الإسلامي.

ينبغي أيضاً أن نشير هنا إلى تأثير العلاقات العملية المحسوسة التي أنشئت مع الشرق الإسلامي على الاستشراق. فقد أصبحت هذه العلاقات أكثر سهولة وقوة وكثافة ضمن ظروف التفوق المتزايد يوماً بعد يوم للغرب على الشرق، والمحسوم قطعاً لصالح الغرب على الصعيد العسكري والاقتصادي والسياسي، الخ...

يبدو لي أن الموقف العلمي العام للاستشراق التقليدي، كما لكل فروع العلم في تلك الفترة، كان يتميز أساساً بما سأدعوه بالتواضع المنهجي. المقصود بذلك أنهم كانوا يتهيبون إطلاق الأحكام العمومية (أو العموميات) ويعتبرونها دائماً غير ناضجة، أو لم يحن أوانها بعد. ومن المعلوم أن هذه العموميات كانت رائجة في الفترة السابقة، بل استمرت في الشيوع على يد عدد كبير من كتاب المقالات والفلاسفة. كانوا يلحون كثيراً على فكرة أن الدراسة الوصفية ينبغي أن تسبق التركيب أو إطلاق الحكم (وكان المثل السائر آنذاك هو: عدة سنوات من الوصف من أجل ساعة واحدة من التركيب واستخلاص النتائج). وهذا الموقف الصحيح جداً والخصب جداً والمفيد جداً لتقدم البحث، كان مصحوباً بالفكرة الضمنية والغامضة والمشبوهة أكثر بكثير والتي تقول إن التركيب أو الخلاصة تتولّد بشكل طبيعي عن الدراسة الوصفية. كانوا يحسون إحساساً حاداً بضرورة القيام بعمل جماعي ضخم من المسح التاريخي يساهم فيه الجميع، لأن الباحث الواحد لا يستطيع أن ينجز منه إلا جزءاً صغيراً. ينتج عن ذلك أن التيار العام في البحث كان يتمثل بالتقشُّف الصارم وبالحرص المهووس بدقة التفاصيل. ومن الواضح أن هناك بعض العلاقة بين هيمنة

هذا الموقف على البحث العلمي وبين هيمنة الأخلاقية البورجوازية في المجال الاقتصادي، هذه الأخلاقية التي كان ماكس فيبر قد ربطها بالبروتستانتية.

سوف أستشهد هنا بنصوص نموذجية، فيما أرى، لتوضيح هذا التوجه أو الموقف العقلي السائد في مجال الاستشراق في تلك الفترة.

كتب جول مول عام ١٨٤٢ في أحد تقاريره السنوية الثمينة، إلى الجمعية الآسيوية في باريس يقول:

«عندما لاحظوا حوالي نهاية القرن الماضي بأن الأدبيات الشرقية أو الاطلاع عليها سوف يؤدي إلى توسيع حقل الذكاء البشري بشكل غير متوقع، وأن تاريخ الأديان والقوانين والمؤسسات السياسية والآداب سوف تستمد منها زيادة معرفية تكاد تفوق الحساب، استثاروا الفضول العام للمعرفة. ولكن العلم لا يستطيع أن يسير بالسرعة نفسها التي نرغبها أو التي يتحرق إليها أولئك الذين ينتظرون منه كشوفات جديدة. فنشر النصوص والترجمات التي هي وحدها القادرة على تقديم قاعدة صلبة لهذه الدراسات لم يكن يتم إلا بشكل بطيء. وأولئك الذين كانوا يتابعون هذه الحركة ويطالبون بنتائج عامة لم يكونوا يتلقون إلا مقاطع متفرقة أو أعمالاً متفرقة يصعب تقدير أهميتها لأنها كانت تنتمي إلى منطقة جغرافية ضخمة لا يمكن تحديد مدى اتّساعها»[١].

وقد كتب المؤلف نفسه عام ١٨٤١ يقول:

«مهما كررنا وأعدنا فإننا لا نكرر بما فيه الكفاية أن طبع المخطوطات الشرقية الأهم هو الحاجة الأكبر والأكثر ضغطاً وإلحاحاً بالنسبة لدراساتنا. وبعد أن يكون العمل النقدي للعلماء قد مرَّ على كل الأدبيات الشرقية، وبعد أن تكون الطباعة قد سهّلت عملية تداول الكتب (. . .) بعد ذلك كله وبعده فقط يمكن للعقل الأوروبي أن ينفذ فعلاً إلى أعماق الشرق، أن يفهم الشرق. عندئذٍ يمكنه أن يستخرج الحقيقة التاريخية من ثنايا تلك الطبقة السميكة من الأساطير والتناقضات التي تغطيها، ويعيد كتابة تاريخ الجنس البشري. ولكن هذا الهدف لا يزال بعيداً عنا على رغم أن الطريق إليه قد رسم بكل وضوح، ونحن نتقدم صوبه كل عام خطوة إضافية. صحيح أنها صغيرة إذا ما قارناها بما لا يزال علينا أن نفعله، ولكنها كبيرة إذا ما قارناها بما كانوا ينجزونه في الماضي»[٢].

غالباً ما يصفون هذا الموقف المعرفي بالوضعي. وهذا الحكم مقبول قليلاً أو كثيراً. ولكن ينبغي أن نعلم أن الوضعية (أقصد وضعية أوغست كونت) ليست إلا

تنظيراً فلسفياً وتعميماً لهذا الموقف العام. ولم يكن هذا التعميم مقبولاً إلا من قبل القليلين، ولكنه يعبر عن إيديولوجيا ضمنية منبثة عن طريق تكثيفها ومنهجتها. وربما كان من الأفضل أن ندعو هذه الإيديولوجيا بـ«العلموية» وليس بالوضعية. ولكن ينبغي أن نؤكد هنا على أن معظم العلماء الذين يتقيدون بهذا الموقف في ميدان بحوثهم لا يعتنقون أبداً المسلمات الميتافيزيقية أو الفلسفية التي يتضمنها عادة مصطلحا الوضعية والعلموية. فالمسألة مسألة منهجية ومسار منهجي فقط.

إن الوعي بهذه المهام الضخمة التي تنتظر الإنجاز قد ألهم برنامجاً كاملاً من العمل الاستشراقي يتحقق شيئاً فشيئاً، وقد تقيدت به جمهرة العلماء مما أدى إلى تشكيل مكسب ضخم وتراكم بحوث غزيرة وهائلة.

يبدو من غير المفيد أن ندخل هنا في التفاصيل المتعلقة بالمكسب العلمي الناتج عن كل تلك الفترة التي هيمن فيها الاستشراق الكلاسيكي. لنذكِّر هنا باختصار بذلك العمل الطويل والمضني من فك أسرار المصادر الأولى: أقصد بذلك تصنيف المخطوطات القديمة، ونشرها بطريقة نقدية، وترجمتها، والتعليق عليها، وشرحها. وقد تم إنجاز العديد من أدوات العمل والبحث العلمي على ضوء هذه المصادر، ونحن لا نزال نستخدم هذه الأدوات إلى حد كبير. نقصد بالأدوات هنا الفهرسة (أو البيليوغرافيا)، والجداول البيانية الخاصة بالفرز والجرد، والمعاجم، وكتب النحو، الخ. . . وكذلك فقد تشكلت في تلك الفترة الأطر المتينة التي يمكن لانطلاقتنا أن تعتمد عليها الآن بكل ثقة: أقصد بالأطر هنا التاريخ الحَدَثي (الذي نسينا الآن إلى حد ما أنه ضروري كقاعدة للبحث حتى عندما نريد تجاوزه بعدئذٍ)، وكذلك الجغرافيا التاريخية، الخ. . .

إن الموقف المعرفي الذي حاولنا وصف سماته الأساسية آنفاً، وكذلك نمط الأعمال والبحوث التي انتهجت ضمن هذا الخط من أجل تحقيق المكسب الذي ألمحنا إليه قد أديا بشكل طبيعي إلى تشكل خصائص إيجابية ونواقص شخصية لدى العلماء. وهذه الخصائص وتلك النواقص تتجلى في مجمل الانتاج العلمي لتلك الفترة.

والظاهرة الأساسية فيما يخص هذا الموضوع تبدو لي هي التالية: إن عملية التدرب المسبقة، الطويلة والصعبة، التي تتطلبها هذه المهام (وبخاصة تعلم اللغات الشرقية، والتمرن على الكتابات المخطوطة، الخ. . .) وإنجاز الأعمال المضنية، كل ذلك يبتلع وقتاً هائلاً (أي بشكل عملي كل الوقت الذي يمكن لرجل طبيعي أن

يكرّسه للبحث العلمي أثناء عمره كله). وكان ينبغي على العلماء أن يكرسوا له حياتهم، وبالتالي فلم يكن يترك ذلك إلا مكانة قليلة جداً (هذا إذا ترك) من أجل إدخال الاختصاصات العلمية العامة وتدخل الاختصاصيين. وهذه هي الظروف التي تفسر لنا سبب الأولوية المطلقة لعالم الفيلولوجيا (أي فقه اللغة) طيلة كل تلك الفترة.

هذا لا يعني أن الاتجاهات والميول نحو التنظير (أو استخلاص النتائج العمومية) لم تكن موجودة آنذاك. لقد كانت موجودة كما هي عليه الحال في كل الفترات وفي كل الأماكن. ولكنها كانت تُستَبعد إلى حد كبير بسبب نزعة التقشف العلمي الصارم والدراسة المدققة للتفاصيل. وعلى الرغم من ذلك فقد أُشبعت هذه الحاجة للتنظير والعموميات بشكل رخيص وبطرائق عديدة، وإن بشكل أقل في الغالب.

فقد لجأ معظمهم إلى الأفكار العامة المستلهمة من فلسفة تلك الفترة، ومن وعيها الاجتماعي أو من الحدوس العبقرية المعزولة. ومن هنا نتجت بشكل عام ظاهرة الانتقائية أو أحياناً هيمنة نوع من أنواع التفسير الرائجة في فترة ما. ولكيلا نستشهد هنا إلا بمثال واحد على هذه الظاهرة دعونا نذكر بسرعة تلك النزعة الاقتصادوية الاختزالية التي تتبدى لنا في دراسات علماء الإسلاميات من أمثال مارتن هارتمان أو ليون كايتاني بخصوص بدايات الإسلام. (وهذه النزعة الاقتصادوية ناتجة عن التطور العنيف للاقتصاد الصناعي الرأسمالي أكثر مما هي ناتجة عن التأثير المحدود جداً للماركسية)، أي تفسير ظهور الإسلام عن طريق الاقتصاد وحده كعامل حاسم.

فبعض الاختصاصيين المتلهفين للتوصل إلى نتائج عامة إلى حد ما، ولكن غير المسلَّحين جيداً من أجل ذلك بسبب تكوينهم المعرفي المحدود جداً، كانوا يستنتجون غالباً خلاصات مهتزة أو خيالية قليلاً أو كثيراً عندما يولون قيمة ضخمة لبعض الملاحظات التفصيلية الصغيرة أو لبعض العوامل والنقاط التي أتيح لهم أن يدرسوها عن كثب.

وأما العلماء الأكثر إنصافاً وحيطة والأوعى فإنهم قد استمدوا الهامهم فقط من العلوم الإنسانية المتبلورة قليلاً أو كثيراً آنذاك (وهذا شيء طبيعي). نذكر من بين هذه العلوم: علم اللغات التاريخي والمقارن، ثم تاريخ الأديان، ثم الانتربولوجيا الطبيعية. وكانت نتائج هذه الاستنتاجات أو التعميمات كارثية في معظم الأحيان.

فبشكل عام كانوا قليلي الحذر والحيطة في تطبيق النتائج المحدودة لهذه العلوم على مجالات معرفية واسعة (حتى عندما كانت هذه النتائج صحيحة أو صالحة). فعن تطور تاريخ الأديان الذي كان مهماً جداً ومثمراً استخلصوا الأطروحة التالية التي كانت غالباً ضمنية: وهي أن دائرة الأفكار (وبخاصة الأفكار الدينية) تهيمن على الحياة الكلية للمجتمعات البشرية. وهكذا راحوا يسقطون بكل سهولة في المثالية التاريخية. وأما من التصنيف النشوئي التاريخي للغات ومن الانتربولوجيا الطبيعية (أو البشرية) فكانوا يستخلصون بالطريقة نفسها رؤيا عنصرية عن الأشياء. وأما تحذيرات واحتجاجات العلماء المختصين بهذه العلوم العامة المذكورة فلم تكن تفيد شيئاً (بمعنى أنها لم تكن تردع العلماء غير المختصين بها من استخلاص النتائج العامة المشار إليها). فالكثير من علماء الانتربولوجيا (أي علماء الإنسان أو الأصناف البشرية) كانوا يلحون منذ تلك الفترة على القيمة المحدودة لأشكال الجماجم البشرية مثلاً، وعلى الطابع الاصطناعي للتصنيفات المرتكزة على هذه الأشكال. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا لم يمنع أبداً الاختصاصيين الجيدين في اختصاصاتهم (أقصد المستشرقين) من التمييز بطريقة فجة بين الشعوب المستطيلة الرأس والشعوب العريضة الرأس. ولا يزال البعض يمارسون حتى الآن العملية نفسها. وكذلك الأمر فيما يخص علماء الألسنيات واللغات، فقد حذروا من المطابقة بين تكلم لغة معينة وبين الانتماء إلى جنس عرقي معين. وهذا لم يمنع أبداً الكثيرين، كما نعلم، من تصنيف الشعوب إلى آرية وسامية، الخ.. وكل شعب مميَّز بجوهر خاص به، جوهر ثابت لا يتغير ولا يتبدل. وهنا أيضاً نلاحظ أن تأثير هذه التنظيرات العمومية المتسرعة لا يزال للأسف مستمراً حتى يومنا هذا (الجوهرانية المثالية).

إذن، إذا كان مكتسب الدراسات الاستشراقية ضخماً فإن النواقص كبيرة جداً أيضاً.

فالنزعة المركزية الأوروبية واضحة هنا. وإذا كان من العبث أن ندينها الآن بكل هذا العنف والهيجان وأن نمارس تجاهها نوعاً من الاستنكار الأخلاقي السهل والزائد عن الحد، فإن ذلك لا يعني أن نغض النظر عن الظاهرة وعدم ملاحظة وجودها بكل آثارها الضارة. فلم يكتف هؤلاء العلماء فقط في تنصيب المجتمع الأوروبي والحضارة الأوروبية كنموذج كوني أعلى صالح للجميع، ولم يكتفوا فقط بافتراض تفوقهما على المستويات كافة (فيما يخص التقنية، التفوق، واضح)، وإنما راحوا أيضاً ينقلون العوامل الفاعلة في هذه الحضارة وذلك المجتمع ويطبقونها بشكل ميكانيكي على كل مكان وبشكل دائم. وإذا كانت بعض العوامل بالفعل

كونية، فإن الأمر لا ينطبق على الجميع. وهذا النقل الميكانيكي إلى أماكن أخرى كان سلبياً بشكل عام.

فقد احتفظوا من القرن الثامن عشر بمفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على الحضارات الأخرى والتي تستحق الاهتمام الكلي تقريباً (وبخاصة في لحظة «عصرها الذهبي»). وهذه الرؤيا المعجبة بالحضارات الكلاسيكية كانت مقترنة بتصور جوهراني عن نفس هذه الحضارات. فقد اعتقدوا أنها كانت مزودة بجوهر ثابت أيضاً، وكانوا يميلون للبحث عن هذا الجوهر في الدين. ولذا يمكن القول بأن الرؤيا الجوهرانية كانت أيضاً رؤيا لاهوتية مركزية. لنستشهد هنا مرة أخرى بجول مول:

«حول الآداب الأربعة الكبرى، العربية، والفارسية، والهندية، والصينية، كانت تتجمع وتتمحور آداب الشعوب الشرقية الأخرى التي لم تشكل هي بذاتها مواطن للحضارة، فاستعارت أفكارها من إحدى هذه الأمم الكبرى أو من العديد منها. وبالتالي فلا يمكن أن نتوقع العثور في هذه الآداب الثانوية على أي كتاب يتميز بالفعل بروح ابتكارية، أصيلة تشكل منعطفاً في تاريخ البشرية، ولا يمكننا أن نأمل بانبثاقها على يد عدد كبير من العلماء. ولكن من الأفضل ألا تهمل هذه الآداب الثانوية كلياً. ونحن نأمل أن تؤدي حاجيات الإدارة الرسمية أو العلاقات التجارية أو حماسة مبشر مسيحي ما أو حمية رجل آداب إلى سحبها من عتمتها وجعل المواد التي تحتويها في متناول المؤرخ لكي يدرسها. نقول ذلك لأن كل واحد من هذه الشعوب تقريباً يمتلك حوليات إخبارية مهمة بحسب درجة التأثير التي حظي بها»[٣].

هكذا نجد إذن أنه يمكننا أن نصنف من بين نواقص تلك الفترة ارتباطها بالأفكار العامة الشائعة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. نقصد بالأفكار الشائعة هنا: أولوية النموذج الأوروبي وتفوقه، ثم وجود نوع من الجوهرانية، العنصرية غالباً، ونوع من المثالية، الدينية غالباً. (هذه هي الأحكام المسبقة التي سيطرت على الأوروبيين في تلك الفترة).

لنذكر أيضاً بسرعة (لأن ذلك تسهل البرهنة عليه) ارتباطهم الجزئي بممارسات إمبريالية ورؤى جمالية «أغرابية»، وإنما مجلوبة من البعيد. وهنا أيضاً لا نريد أن نلوم أو ندين أو نستنكر، وإنما نريد بكل بساطة أن نلاحظ ونفهم ونستخلص النتائج والعبر. (فلا ينفع الاستنكار بعد فوات الأوان، كما أنه لا معنى لمحاكمة فترة ما بمعايير فترة لاحقة ومختلفة).

وبالتالي فإن الكثير من الأعمال الاستشراقية لتلك الفترة قد أُفسدت بسبب عدم تأطيرها بواسطة إشكاليات علمية صحيحة أو صالحة.

ولكن هذا لا ينفي أهمية الكمية الضخمة من المعلومات التي حصلوا عليها والتي لا ينبغي أن نحتقرها أبداً كما يفعل الكثيرون اليوم. فإذا كان صحيحاً أن الكثير من النقاط لم يجرِ توضيحها لأن الأسئلة الصحيحة لم تطرح، فإنه لا يمكننا أن ننكر أنه قد حصل تراكم ضخم للمواد والمعلومات، وأنه يمكننا في الغالب أن نستخلص منها ما لم يرد باحثو تلك الفترة أن يستخلصوه أو ما لم يروه.

(وبالتالي يمكننا استغلال هذه المعلومات ضمن منظور جديد بعد تخليصها من الأحكام العنصرية المسبقة).

وكانت هناك نقيصة علمية كبرى ممارسة عملياً أكثر مما هي مؤكدة نظرياً أو معلنة صراحة وتتمثل في الاعتقاد بأن الفيلولوجي كليّ العلم (أي أن عالم اللغة يحيط بكل شيء).

فقد كانوا يعتقدون مثلاً أن الاختصاصي في اللغة الصينية قادر على الكتابة حول الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية، الخ.. ! وأحياناً كان يخرج من المعمعة بشكل لا بأس به، ولكن في غالب الأحيان كانت النتيجة مخيبة للآمال. وعلى أي حال فمن الواضح أن مساوىء هذه الممارسة أكثر من واضحة. فالأعمال التي تمت بناء على هذه الطريقة مشهورة غالباً بانتقائيتها وبعدم فهم شروط النظرية والتنظير. فنحن نرى فيها مرتعاً يمارس فيه الاختصاصي هوايته ليس إلا. والمزاوجة بين هذين المصطلحين (الاختصاصي والهواية) ليس متناقضاً إلا في الظاهر، فكلما زاد التخصص بدا المتخصص المحترف لممارسة اختصاص معين دون غيره هاوياً وساذجاً عندما يتنطح لمهمة إطلاق الأحكام على مجالات معرفية خارجة عن دائرة الاختصاصات المتعمق فيها، ومن دون أن يكون مؤهلاً لذلك عن طريق التدريب الكافي.

II ـ الأزمة والمشاكل الحالية

يثير تطور مجمل العقلية الاجتماعية والتيارات الجديدة للأفكار والحالات الجديدة، أزمة كبرى في ساحة الاستشراق حالياً، أو في ساحة الدراسات العربية الإسلامية.

وأصل كل ذلك يعود إلى تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم ازدهارها وانتشارها في عصرنا الراهن. فمنهجياتها ومصطلحاتها تشكل انقلاباً معرفياً. ويتوقع أن يكون ذلك مصدراً لتقدم كبير. ولكن الصعوبة العملية تكمن في كيفية المزاوجة بين المعارف الفيلولوجية التي لا تزال دائماً ضرورية وبالدرجة نفسها، وبين التدرب على العلوم العامة النظرية، وهذا التدرب يبدو صعباً أكثر فأكثر. ويوجد هنا حد أقصى يتعلق بالشرط البشري، ولا نستطيع أن نأمل بتجاوزه كلياً (أقصد عمر الإنسان أو عمر الباحث الذي لا يستطيع أن يقوم بكل شيء).

وهناك عامل آخر يتعلق بأزمة العقلية المركزية الأوروبية ودخول المتخصصين الذين ينتمون إلى البلاد المدروسة إلى ساحة البحث العلمي لأول مرة. ذلك أنه تحت تأثير فورة الاستقلال والإيديولوجيا المضادة للاستعمار التي رافقتها وتلتها أصبح الإغراء كبيراً اليوم، وبالأخص لدى الأجيال الجديدة، في أن يُرفَض كل المكتسب العلمي المتراكم سابقاً باعتباره ملوثاً بالعقلية المركزية الأوروبية والعقلية الاستعمارية. وأيًّا يكن تعاطفنا أو تفهمنا كبيراً للمشاعر التي تشكل قاعدة هذا الاتجاه، فإنه ينبغي ألا ننسى الحقيقة التالية: أن أوروبا، لأسباب لا علاقة لها إطلاقاً بالتفوق العنصري، هي التي مشت (حتى الآن) إلى أقصى حد في تطبيق المناهج العلمية التمحيصية الدقيقة، نقول ذلك حتى لو كانت هذه المناهج قد ابتدأت سابقاً في الحضارات المدروسة غير الأوروبية.

إنهم يلحون اليوم في بلدان العالم الثالث بنوع من المسايرة، وأحياناً بنوع من العبودية، على أولوية النظرة الذاتية المركزة على ذاتها، لا ريب في أن الميزات أو الامتيازات التي يستخرجها كلٌّ منّا من المعرفة الحميمة جداً بمجتمعه الخاص وبثقافته الخاصة هي أشياء لا تنكر. ويكفي أن نجري هذه التجربة العقلية على أنفسنا بالذات. فنحن أعلم بمجتمعاتنا من غيرنا. ولكن ينبغي ألا ننسى أن نظرة الآخر أيضاً لها ميزاتها. فالمسافة التي يتخذها مع الإيديولوجيات المحلية عامل إيجابي من الطراز الأول. وهذه الحالة شديدة الوضوح في مراحل النضال الحامي جداً الذي يدور حالياً في المجتمعات العربية والإسلامية. فنحن نلاحظ أن الأهداف السياسية المباشرة قليلاً أو كثيراً (أي القصيرة الأمد) تشوش بسهولة رؤيا المنخرطين مباشرة في الصراع. (الرؤيا الإيديولوجية الحامية تعرقل نشوء الرؤيا العلمية أو تطورها).

وفي رأيي أن من بين الأشياء الإيجابية التي ثبتت صلاحيتها نهائياً وكونياً في الممارسة الأوروبية للعلم هي الدراسة النقدية للأصول. وإذا كانت هذه الدراسة النقدية قد مورست من قبل العقول الكبرى للحضارات الأخرى، إلا أن ممارستها

المنتظمة والمُمنهَجَة إلى أقصى حد لم تتحقق إلا في أوروبا. وغالباً ما تدان هذه المنهجية النقدية للأصول من قبل أعضاء المجتمعات غير الأوروبية بصفتها نيلاً من مشاعرها أو شتيمةً لها. وينبغي علينا عندئذٍ أن ندافع عنها قائلين إنها كانت قد ابتدأت في أوروبا ذاتها وطبقت على الأصول الأوروبية قبل غيرها. فالتبحر التاريخي صقل أسلحته أولاً وبلور مناهجه على ضوء النقد التاريخي للتراث الروماني القديم، وللنصوص التوراتية والانجيلية.

وفي أوروبا وحدها، أوروبا العصور الحديثة، فرضت نفسها الرؤيا التاريخية للأشياء بشكل كامل لأول مرة. كما فرض نفسه التفهم الكامل المرافق لها للتعددية الثقافية ونتائجها. وأيًّا تكن التجاوزات والتطرفات التي لحقت بالتاريخوية، فإن الأمر يتعلق هنا بتقدم ضخم لا يمكن إنكاره. ووحده هذا التصور التاريخي هو الذي يتيح لنا محاربة الاتجاه الإيديولوجي الدائم المتمثل في إعادة تشكيل الماضي على صورة الحاضر، وفي إسقاط آليات ثقافتنا على عوالم ثقافية مختلفة وأزمنة ماضية. وهذا الاتجاه العفوي للإيديولوجيا الساذجة يتم استرجاعه باستمرار من قبل الإيديولوجيات المركبة وبخاصة من قبل الإيديولوجيات السياسية، ويستمر بالتالي في ممارسة آثاره السلبية الضارة داخل قطاعات واسعة من الرأي العام في البلدان المستعمرة سابقاً. ولذا ينبغي علينا دائماً أن نلوذ بالروح التاريخية، وأن نعود إلى الأصول لكي نكافح الارتكاسات الضارة لهذه الإيديولوجيات على البحث التاريخي والاتنولوجي أو الانتربولوجي بشكل خاص. وينبغي هنا أن نشير إلى أن الإيديولوجيات القوموية الشائعة حالياً في معظم بلدان العالم الثالث طبقاً لنضالاتها الراهنة تنمِّي بشكل طبيعي اتجاهات مضادة للروح التاريخية.

ينبغي أن نقول هنا أيضاً إن الغرب الحديث هو الذي خرج كلياً من الدوغمائية الدينية لأول مرة. ولم يخرج منها فقط بعض الأفراد أو بعض التيارات وإنما مجمل الأوساط العلمية بمن فيهم أعضاؤها المؤمنون أنفسهم. لقد انخرطوا جميعاً على طريق البحث الذي يحيِّد تطفل الخارق للطبيعة على التاريخ وتدخله في مسيرة المجتمعات وآليات مسيرتها (على الرغم من أن هذا التدخل لا يزال ممكناً في نظر البعض). وهنا، في الغرب فقط، تجرأ البحث التاريخي على الشروع بدراسة النصوص «والقصص» المقدسة عن طريق استبعاد أية سببية غير السببية المرتكزة على القوانين المشتركة لحركية المجتمعات البشرية (أو لحيويتها وآلياتها). وفي مجال علم اللغة أيضاً (أو الألسنيات) قدمت أوروبا القرن التاسع عشر ثورة كوبرنيكية.

ينبغي ألا ننكر ولا نحتقر نفاذ بصر النحويين الهنود والإغريق والعرب والأوروبيين ما قبل المحدثين عندما درسوا لغاتهم. فقد فهموا غالباً وعرضوا (بشكل عبقري أحياناً) القوانين الضمنية التي تتحكم ببنية اللغة التي يدرسونها. ونحن نعلم بهذا الصدد كيف أن نعوم شومسكي قد أعاد الاعتبار إلى «الألسنيات الديكارتية» لمدرسة بور رويال أي لمدرسة ما قبل الحداثة وعلم اللغة الحديث. ولكن على الرغم من كل ذلك يبقى صحيحاً القول إن القرن التاسع عشر الأوروبي وحده هو الذي تصور اللغات كأنظمة في حالة حركة. وهو الذي أنهى فكرة المعيارية التي كانت تهيمن سابقاً على الدراسات اللغوية (أو الألسنية). وهو الذي نزع غطاء القداسة عن اللغات المقدسة والكلاسيكية بصفتها مقدسة وكلاسيكية. وقد بيَّن ضرورة الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية بدون احتقار أو رفض للأشكال المتواضعة «والعامية» من اللغة. لقد برهن بوضوح على أن اللغات المكتوبة، والمدرَّسة، والمثقَّفة، هي عبارة عن بنى فوقية للغات المحكية، وأنها تتبع مع بعض التأخر المتغيرات العميقة التي تصيب الحياة اليومية لأنظمة الوحدات الصوتية ولأشكال الوحدات المعجمية. وهذا يعتبر إنجازاً ضخماً وثورياً لم يستوعبه الشرق العربي بعد بشكل كامل. وينبغي أن نحافظ على هذا المكسب ونرعاه حتى لو كانت الدراسة البنيوية للغة، هذه الدراسة المهيمنة اليوم، تميل إلى التقليل من قيمته، بل عدم رؤيته. فهي تؤرخ للألسنيات الحقيقية (لعلم اللغة الحديث) بدءاً من فيردنان دو سوسير، ولكننا نعلم أن هذه المنهجية الحديثة في دراسة اللغات البشرية لا يمكن أن تفهم إطلاقاً بدون الاستيعاب المسبق لهذا المكتسب الذي يعود إلى القرن التاسع عشر.

إن رد فعل المستشرقين التقليديين تجاه هذه الأزمة قد تجسد غالباً بنوع من المقاومة العمياء والتحجر العقلي. (أقصد أزمة العلوم القديمة وظهور المنهجية الجديدة المتمثلة بمنهجية علوم الإنسان والمجتمع والبنيوية وسواها). . .

فبما أنهم كانوا قد تكونوا علمياً ضمن خط العلوم القديمة التي تهيمن عليها الفيلولوجيا، فإنهم قد أبدوا باستمرار ارتياباً كبيراً تجاه الإشكاليات الجديدة. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن ممثلي هذه الإشكاليات كانوا قد فعلوا غالباً كل شيء لإثارة الشكوك والشبهات المشروعة، فهم في الغالب غير مطلعين جيداً على مادتهم، بل غير جديين. فحماستهم للرؤيا الجديدة للأشياء تجعلهم غالباً يحتقرون المنهجيات والمكتسبات القديمة، وأحياناً بالكثير من الطيش والحماقة. إنهم يحتقرونها ويجهلونها ويسيئون فهمها ويهينونها. وبالتالي فيمكننا إذن أن نفهم رد الفعل المغتاظ

والمشاكس الذي يثيرونه في الأوساط المحافظة من الاستشراق. ولكن رد الفعل الحانق هذا ضار بدوره لأنه يمنع أصحابه من التعرف على المكتسب الضخم الذي يشكله تجدد المفاهيم والمنهجيات والإشكاليات.

يضاف إلى ذلك أن الارتياب ليس أقل حجماً وأهمية تجاه الاختصاصيين المحليين (أي أبناء البلدان المدروسة). وهنا أيضاً نجد أن الارتياب لا يخلو من أسباب وجيهة. فنحن نجد أن اختصاصيي البلدان المدروسة هم في الغالب معارضون، من حيث المبدأ، للعلماء الأوروبيين لأنهم يصمونهم عموماً بأنهم ملوَّثون بالروح الاستعمارية والعرقية المركزية، هذا في حين أنهم لا يتوانون عن الاحتفاظ بالكثير، وربما بالأساسي، من إسهامهم وإنجازاتهم. وفي الغالب نجدهم يرمون بالطفل مع الغسيل الوسخ، على الأقل كلامياً (وكلامهم غالباً ما يكون مهيناً وجارحاً). هذا في الوقت الذي يحتفظون فيه بما يحلو لهم من إسهامات الأوروبيين عن طريق تلبيسها ببهرجات محلية) لنفي الصبغة الأوروبية عنها. وفي الغالب نجد أنهم لم يتخلصوا من تأثير المناهج البالية والإيديولوجيات القديمة بصورها الدوغمائية واللاتاريخية. وفي الغالب نجد أن الإيديولوجيات القومية (أو بالأحرى القوموية) الحالية تتيح لهم أن يخلعوا المشروعية برخص على رفضهم النظري لما لا يروق لهم في أعمال المستشرقين الأوروبيين، وعلى قبولهم المقنَّع لما يمكن أن يدخل في نظامهم الإيديولوجي، أي لما يمكن أن يخدمه. والمتطرفون منهم يضرونهم أكثر بضجيجهم وغوغائيتهم، أقصد بهم أولئك الذين يقدمون أنفسهم، تجاوزاً، الناطقين الرسميين باسمهم أي باسم شعوب العالم الثالث وبخاصة الشعوب العربية والإسلامية. وهم أحياناً عبارة عن مجرد مغامرين ثقافيين يعرفون كيف يستغلون المنعطف التاريخي المضاد للاستعمار لصالحهم وذلك في المؤسسات الدولية وفي جزء كبير من الرأي العام الأوروبي. ضمن هذا الجو نفهم رد الفعل الحامي للمستشرقين الجدِّيين ضد هذه الممارسات الإرهابية بكل معنى الكلمة. ولكن رد الفعل هذا يخطىء عندما يخلط بين الاختصاصيين المحليين الجادين وبين المغامرين والغوغائيين المذكورين. إنه يخطىء عندما لا يميز بشكل كاف بين العناصر الصالحة (وهي موجودة بكثرة) وبين العناصر الأخرى فيما يخص الانتقادات الموجهة من قبل الاختصاصيين المحليين ضد الإسهام الأوروبي. (أي ضد الاستشراق).

أخيراً فإن ارتياب المستشرقين التقليديين يبدو كبيراً تجاه المختصين بالمجالات المحيطة، أي الهامشية بالقياس إلى اهتمامات القرن التاسع عشر.

فالاحتقار الذي كان يلحق بسابقاتها دائماً أصبح يلحق بالممثلين الحاليين لهذه العلوم على الرغم من أنها قد اكتسبت الآن مكانة علمية حقيقية. لنضرب على ذلك مثلاً علم التاريخ المعاصر وعلم الاجتماع، الخ... صحيح أن الكثير من ممثلي هذه العلوم لا يزالون يبدون حتى الآن قدراً متفاوتاً من الهواية والخفة. صحيح أنها قد أصبحت مكاناً متميزاً يسرح فيه ويمرح الصحفيون المتسرعون والمتأدبون وكل أولئك الذين يسيطرون بدون حق على موجات الراديو وشاشات التلفزيون، بل حتى عدد كبير من الدجالين والمغامرين. يضاف إلى ذلك أن مناضلي الاحتجاج السياسي يختارون هم أيضاً هذه المجالات العلمية لكي يمارسوا فيها نقداً صائباً أحياناً، ولكنه في الغالب هش مليء بالشتائم والتجاوزات التعسفية. إن المستشرقين التقليديين الذين هم في الغالب من الاتجاه المحافظ لا يملكون إلا أن يشعروا بالصدمة بسبب مثل هذه التدخلات الخارجية المتطفلة على مجالاتهم المعرفية.

وهذا ما يفسر لنا السبب في أن الكثيرين منهم يعتكفون على مجالاتهم العتيقة المضمونة: أي النشر النقدي للنصوص، والتاريخ الحَدَثي أو الوقائعي والفيلولوجيا المغرقة في التدقيق والتفاصيل الصغيرة الخ... وهم يذكّروننا (ومعهم الحق كل الحق) بالعمل الضخم الذي لا يزال ينتظر من ينجزه في كل هذه الميادين. وهذا تذكير مفيد جداً وضروري، ولكنه لا يعذر لهم في نظرنا ذلك الاحتقار الذي يبدونه للمجالات المعرفية الجديدة التي ظهرت مؤخراً وللممارسات العلمية المتطورة وللإشكاليات الجديدة.

III ـ الحالة الراهنة

سوف أقصر حديثي هنا على ذكر الاتجاهات الكبرى في البحث، وكذلك التيارات والمدارس كما أراها. ولن أستشهد إلا بأسماء قليلة جداً، وإلا فإن الموضوع يتحول إلى قائمة بتوزيع الجوائز، وبما أن هذه القائمة سوف تكون بالضرورة غير كاملة فإنها ستكون غير عادلة أيضاً. ولا أستطيع الادعاء بأني أعرف كل الأعمال المهمة التي ظهرت في المجال الواسع الذي طلب مني دراسته في هذا البحث (أي مجال الاستشراق والدراسات العربية الإسلامية في كل أنحاء أوروبا).

ينبغي أن نسجل أولاً الملاحظة التالية: إن استبعاد الولايات المتحدة من المنظر الشمولي الأوروبي يبدو لي مصطنعاً جداً. فالاتجاهات الكبرى توجد هناك أيضاً بالطريقة نفسها والشكل نفسه. ولا أقول ذلك لكي أنكر الخصوصية الأمريكية

الشمالية الموجودة بنفس درجة وجود الخصوصيات القومية الأوروبية المذكورة أعلاه. ونحن نعلم أيضاً أن البحث الاستشراقي الأميركي أضخم، من الناحية الكمية على الأقل، من البحوث القومية الأوروبية بسبب عدد السكان الكبير والغنى النسبي للولايات المتحدة.

بالطبع فإن الاتجاهات والتيارات والمدارس التي سأتحدث عنها الآن بطريقة جداً مختصرة تتفرع إلى اتجاهات مصغرة عديدة طبقاً لمزاج كل عالم ونوعية تكوينه العلمي. وكل هذا مرفق بفروقات خفيفة وتلوينات لا نهائية.

مواصلة الانطلاقة السابقة

لا يزال الكثير من الأعمال البحثية، وربما معظمها، يواصل الطريق في الاتجاه المُنتَهج سابقاً. ولكن الاتجاهات السابقة غالباً ما يتم تجاوزها بشكل أو بآخر تحت تأثير تجدد إشكاليات العلوم التي تندرج فيها. سوف أذكر هنا، دون أن أدّعي الشمولية إطلاقاً، مجموعة الأبحاث التالية:

ـ طباعة النصوص الأدبية أو الوثائقية، كوثائق الأرشيف، والنقوش، والنقود المعدنية، الخ... وفي الغالب نجد أيضاً في مثل هذه الأحوال أن المناهج الجديدة قد استخدمت عن طريق الاستفادة من أجهزة المعلوماتية والآليات الإحصائية، والشيفرات أو الترميز. (وهذه أشياء لم تكن معروفة في القرن التاسع عشر، وبالتالي فإن الجيل القديم من المستشرقين لم يكن يستخدمها).

ـ إنجاز الفهارس: وفي هذه الحالة نجد بشكل خاص أن تطبيق هذه المناهج الجديدة على صعيد واسع مرتبط بالمعلوماتية وأجهزتها ووسائلها. لنذكِّر هنا على سبيل المثال بفريق العمل الذي يتابع الآن على أسس جديدة ذلك الجهد الذي ابتدأ منذ وقت طويل ثم هجر فيما بعد والمدعو بدراسة **أسماء الأعلام العربية** (موسوعة المؤلفين العرب). وبدون أن يصل بهم الأمر إلى حد استخدام مثل هذه الوسائل، نجد بعض الباحثين يقومون باستعادة الفهارس القديمة بوسائل أقوى بكثير. سوف أذكر هنا فقط ذلك الجهد العلمي الذي يقوم به فؤاد سيزكين من أجل استعادة وتوضيح جزء من ذلك العمل الضخم الذي قام به سابقاً بروكلمان على النصوص العربية، ولكن بطريقة صارمة ومصحَّحة ومحسَّنة هذه المرة.

ـ التاريخ الحدثي أو الوقائعي الأخباري: لحسن الحظ فإن الاحتقار الذي مارسته المدارس التاريخية الجديدة تجاه التاريخ الحدثي والذي كان أحد الآثار

السلبية لتجاوز مفيد جداً وضروري لم يعمَّم بشكل مطلق. فقد استمر مؤلفون عديدون في مواصلة ذلك الجهد المنتهج سابقاً من أجل توضيح تفاصيل التاريخ والتحقق منها وتحديد كل ظروفها وملابساتها. ونلاحظ في هذا المجال، كما حصل سابقاً، وجود اختلافات فردية (عائدة للمزاج غالباً) بين المدارس والاتجاهات. بل نلاحظ تذبذبات دورية عامة تتراوح بين النزعة النقدية الشديدة للأصول وبين الثقة المطلقة بهذه النصوص بالذات. وأولئك الذين ارتبطت أسماؤهم بتلك الأعمال يستحقون كل تقديرنا وامتناننا، حتى لو كان بعضهم ينصاعون للاتجاه الذي تحدثنا عنه سابقاً فلا يترددون في استخلاص النتائج العامة انطلاقاً من التفاصيل وبدون المرور من خلال إشكالية تكون هي وحدها القادرة على توزيع الأدوار بين العوامل المؤثرة. إن التبحر الأكاديمي، الذي يظل دائماً ضرورياً جداً، يدفع الكثير من ممارسيه إلى الاعتقاد بأنه كافٍ وحده في استخلاص النتائج العامة. هذا لا يعني بالطبع أن المتبحرين الكبار لا يستطيعون، حتى بدون معرفة الإشكاليات النظرية العامة، التوصل إلى «إعادة قراءة» ممتعة، وفي الغالب خصبة للنصوص، أقصد إلى استخلاص تأويلات عامة. نقول ذلك خصوصاً إذا كانوا يتمتعون بالحس الصائب أو بالذكاء أو بالعبقرية.

ـ إن دراسة علم الآثار، وتاريخ الفن، وجماليات الفن الإسلامي قد تقدمت كثيراً. كما أن تقنيات التنقيب ومناهج تحليل نتائجها قد تحسنت إلى أبعد حد. فقد تم تجاوز موقف الهاوي ـ المتبحر المهتم فقط «بالقطع الأثرية الجميلة»، وكذلك التوجهات المركزية الأوروبية (أو الكلاسيكية ـ المركزية إذا صح اشتقاق هذا المصطلح الجديد). أقول لقد تم تجاوز هذه المواقف إلى حد كبير حتى لو كنا نجد آثاراً عليها في الغالب. ولكنها كانت هي المهيمنة حتى أمد قريب. وأما الاتجاه الخصب الذي جسده بشكل خاص جان سوفاجيه فقد نما وتطور كثيراً. ومن المعروف أنه كان يريد كتابة تاريخ كلي شامل بالتعاون الوثيق مع علم الآثار وفن العمارة والعمران، وبشكل عام عن طريق استخدام كل الوثائق غير الأدبية (أي غير المكتوبة). ومن الرائع أن نستطيع منذ الآن فصاعداً أن نؤسس من جديد تاريخاً للجماليات أو للذوق بناء على قواعد أكثر صلابة بكثير من الانطباعات الذاتية التي كانت رائجة سابقاً والتي حطَّت من قيمة هذا النوع من الدراسات.

ـ إن تاريخ التقنيات والأخلاق «والعقليات» والحضارة يتقدم بشكل متفاوت. والسبب هو أن تأثير الحواجز القائمة بين الاختصاصات، هذه الحواجز التي تمثل إحدى النتائج الضارة للتخصص الضروري والخصب، لا يزال واضحاً وكبيراً أكثر من

اللزوم. فنحن لا نجد فيه دائماً تلك المزاوجة بين المعرفة الدقيقة والمفصلة والواسعة بالحقائق الإسلامية من جهة، وبين معرفة النتائج المكتسبة بناء على مجالات ثقافية أخرى وعلى الإشكاليات العامة أيضاً من جهة أخرى (وهذه النتائج تحققت بشكل خاص على يد علماء الإتنولوجيا والانتربولوجيا). فالكثير من المجالات المعرفية لم يُفتَتَح ولم يُدشَّن إلا بالكاد بعد. لنفكر هنا، ولو للحظة، بالعدد القليل من الدراسات الجادة التي نمتلكها عن مجال مهم كمجال الجنس. لقد كتبت خلاصات تركيبية أو تعميمية ممتازة. ولكل منها حسناته وسيئاته. وكان أحد الاتجاهات الطبيعية على هذا النوع من الدراسات ما دعي بالاتجاه الثقافوي الذي جسدته مثلاً شخصية كبيرة جداً كشخصية غوستاف فون غرونباوم. نقصد به ذلك التعميم الذي يعتبر أن الثقافة تشكل كلاً مجرداً فاعلاً ومؤثراً بصفته المسبِّب الأعلى الوحيد (والثقافة هنا تكون محددة بطرائق مختلفة وغالباً ما تختزل إلى عناصرها الثقافية والفنية الأكثر علواً وهيبة). فمدرسة (العقليات) تذهب غالباً إلى حد ما في هذا الاتجاه، وإحساسنا بالطابع الخاطىء لوجهة النظر العامة هذه لا ينبغي أن ينسينا النتائج الإيجابية والمهمة جداً في الغالب، هذه النتائج التي حصل عليها علماء منخرطون في مجالات البحث الخاصة بهذا الميدان.

ـ بالطبع فإن تاريخ العلوم يحتل أهمية كبرى. ولكن هنا أيضاً ينقصنا بشكل موجع العدد الكافي من الاختصاصيين الذين يعرفون في آن معاً اللغات الإسلامية، ثم المناهج الفيلولوجية، والتخصصات العلمية الضرورية (من علم فلك، ورياضيات، وطب، الخ..).

ـ أما تاريخ المؤسسات فقد قدم لنا كتباً جميلة جداً لا نستطيع أن نقدم هنا لائحة كاملة بها. لنلاحظ أولا ذلك التقدم الضخم الذي تحقق في مجال تاريخ القانون الإسلامي (مع الاستطالة نحو كل مجال الفقه) وذلك بفضل العودة النقدية إلى الوراء، أي إلى الأصول (انظر أعمال جوزيف شاخت). كما تم ذلك بفضل الدراسة الأكثر دقة واستقصائية لكل المذاهب والفتاوى والممارسات القانونية. وعلى الرغم من اختلاف الأنظمة القانونية أو شبه القانونية فيما بينها فإنه من المفيد أن يشارك في هذه البحوث علماء قانون حقيقيون يتمتعون بروح منفتحة تمكنهم من تجاوز مفاهيم القوانين والتشريعات الغربية إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك.

ـ أما دراسة اللغات فقد تحسّنت أيضاً بفضل عوامل جديدة. فالمناهج الحديثة تتيح بسهولة أكثر تجميع المواد الضرورية لتأليف تلك التصانيف المهمة جداً، ألا

وهي المعاجم. يضاف إلى ذلك أن المناهج الجديدة للألسنيات التي نمت وترعرعت أولاً في مجالات أخرى تتيح تجديد الآفاق والدراسة الأكثر تعمقاً للبنى أو البنيات: أي التحليل الكمي والهيكلي، ثم علم القواعد التوليدي أو التحولي، الخ. . . وينبغي أن نضيف إلى ذلك مناهج التدريس العملي الأكثر فعالية بكثير. فهي تتيح بسرعة تخريج عدد أكبر بكثير من الباحثين وأكثر تدريباً وكفاءة، وهذا لا يمكن إلا أن تكون له انعكاسات على النظرية والتنظير.

ـ أما الدراسات المصنَّفة عادة تحت اسم الاتنوغرافيا (أي علم خصائص الشعوب) والفولكلور والانتربولوجيا فقد تجددت أكثر مما تطورت بالمعنى الحرفي للكلمة. وكان تراكم الملاحظات والمعلومات المتجمعة ضخماً أثناء الفترة الاستعمارية ويمكن استغلالها من جديد ضمن منظور جديد. ويمكن للجميع، ومن بينهم كاتب هذه السطور، أن يهنئوا أنفسهم على انتهاء هذه الفترة في الوقت الذي يلاحظون فيه أن هذا النوع من الأبحاث قد أصبح أكثر صعوبة. والسبب هو أن الحساسية المفرطة للإيديولوجيات القومية واشتباه الدول الجديدة التي نشأت بعد الاستقلال يعرقلان في الغالب عملية الملاحظة التجريبية أو إجراء البحوث الميدانية على أرض الواقع. إن التحديث يمحو السمات القديمة للعادات ويسطحها، هذا في حين أن الميل للتحديث وإيديولوجيا التحديث يفرضان عليها الرقابة ويمنعانها إذا كانت لا تزال موجودة. في المقابل نجد أن المناهج قد تحسّنت أكثر وتجاوزت في غالب الأحيان مجرد الوصف الظاهري أو التراكم والتجميع للوقائع والتفاصيل الملاحظة تحت جانبها العفوي المباشر. لنفكر هنا لحظة واحدة بتلك الدراسات الجميلة التي قام بها فريدريك بارت عن القبائل الإيرانية. ومن المؤسف أن جمع الأخبار والوقائع بكل أشكالها وأنواعها لم يتواصل فيما بعد بشكل أكثر كثافة وقوة. فالكثير من هذه الوقائع يختفي دون أن يُسجَّل، ولا يمكن تعويض هذه الخسارة. وينبغي أن نذكِّر الباحثين الشباب بذلك لأنهم يميلون إلى تركيز أبحاثهم على التنظير أكثر من جمع المعلومات والوقائع وإجراء البحوث الميدانية. وينبغي تذكيرهم أيضاً بأن مساوىء التوجه الإيديولوجي أو انعدام الخطوط النظرية التوجيهية الخاصة بتجميع المعلومات والوقائع أثناء الفترة الاستعمارية لا يقلل بالضرورة من قيمة هذه المعلومات الضخمة المتجمعة والمعطيات المتراكمة أثناء تلك الفترة (وهنا ندعو من جديد إلى عدم التردد في استخدامها من أجل فهم هذه المجتمعات بشكل أفضل. فالبعض يحرم استخدامها لأنها تمت في مرحلة الاستعمار. وهذا موقف خاطىء).

ـ لقد استفاد التاريخ الأدبي من تلك المنهجيات الجديدة التي ظهرت ضمن

خط تجديد علم الألسنيات (أو السيميائيات، الخ...). وكما يحصل عادة فإن المتمرسين الجدد بهذه المناهج والعلوم يولعون بها ويولونها ثقة وقيمة شبه مطلقة أو أكثر مما يجب. وبالتالي فهم يحتقرون بدون حق المناهج التي بقيت ضمن خط المنهجية التاريخية القديمة التي لا تزال صالحة على أكثر من صعيد. وعلى أي حال فإن البحوث لا تزال مستمرة طبقاً لهاتين المنهجيتين أو ذينك التيارين. (أي طبقاً للمنهجيّة الفيلولوجية القديمة والمنهجية الألسنية والسيميائية الجديدة).

ـ وبالتاريخ الأدبي يرتبط تاريخ الأفكار الذي يميل الكثيرون إلى اختزاله إلى مجرد تاريخ التيولوجيا (أو اللاهوت)، وهم مخطئون في ذلك. ولكن على أي حال فإن نشر ترجمات النصوص مستمر وهو يؤدي إلى تشكيل دراسات تخصصية دقيقة عن المؤلفين والكتاب القدامى، وهذه الأخيرة تؤدي بدورها إلى تشكيل دراسات تخصصية دقيقة عن الفترات الزمنية أو الاتجاهات والمذاهب، وكلها أشياء مفيدة جداً جداً.

استمرارية اتجاه المركزية اللاهوتية

إني أصنف تحت هذا الباب خطوط الفكر أو اتجاهات الفكر التي تعتقد عملياً أن كل الظواهر الموجودة في المجتمعات التي تنتمي في أغلبيتها أو بشكل رسمي إلى الدين الإسلامي، يمكن تفسيرها بسبب هذا الانتماء. فهذه الرؤية للأشياء كانت متبنَّاة ضمنياً من قبل الجميع في السابق. ولكنها لم تمنع، في فترة هيمنة الموقف الوضعي، الكثير من الباحثين من الوقوف ضدها في ممارستهم العلمية أثناء معالجتهم لهذا الموضوع أو ذاك، لقد فعلوا ذلك دون رفض هذه الرؤية نظرياً، بل وحتى دون أن يحسوا بأنهم يناقضونها. وأما في أيامنا هذه فقد أصبح الباحثون ينكرونها في أحيان كثيرة بشكل صريح أو لا يعترفون بصلاحيتها على المكشوف. ولكن في المقابل نجد أن الاتجاهات اللاعقلانية الحالية، أو على الأقل تلك التي تشكك باليقينيات العقلانية التي كانت سائدة سابقاً، متحمسة لهذا التيار. وإذا كانت الأفكار التي تلهمه تتلقى انتساباً إليها أقل اتساعاً وأقل عمومية، فإنها على الأقل تحظى بتعبير أفضل وبتطوير أفضل ويدافع عنها بشكل أفضل وينظَّر لها بشكل أحسن في قطاع متماسك من أوساط العلماء وأنصاف العلماء أو حتى الأوساط «غير العالمة» التي ينغمس فيها هذا التيار أو يتحرك داخلها. سوف نفتح قوساً هنا ونقول إنه على عكس ما يعتقد الكثير من الاختصاصيين المحترفين فإنه من المستحيل أن نفصل في تاريخ تطور الأفكار أو في الدراسة البنيوية للأفكار بين هاتين المنطقتين بشكل عازل

كلياً، أي بين منطقة العلماء/ ومنطقة الأوساط الاجتماعية التي يعيشون داخلها. ذلك أننا نجد أنه على الرغم من مزاعمهم فإن أوساط العلماء مخترقة من كل الجهات من قبل أفكار المجتمع الذي يندمجون فيه أو يعيشون فيه. وبالعكس فإن بعض أفكار هؤلاء العلماء على الأقل يتردد صداها في أوساط الرأي العام الأكثر اتساعاً. ويتم ذلك في الغالب بشكل متدرج. ذلك أن انتشار الأفكار خارج أوساط العلماء وداخل الشعب يأخذ وقتاً طويلاً عموماً. هكذا نجد إذن أن بعض ممثلي التيار اللاهوتي المركزي يؤكدون بشكل واضح وأحياناً عدواني، إمبريالية تصورهم هذا ومقدرته على قيادة وتوجيه كل حقل البحوث والدراسات. نقول هذا على الرغم من أن مثل هذه المزاعم كانت مقبولة في السابق من طرف الشفاه أكثر مما كانت منظَّراً لها أو ممارسة حتى آخر نتائجها المنطقية.

ويمكننا أن نميز هنا بين عدة اتجاهات تتموضع بشكل ما ضمن إطار منطقة الفكر هذه أو بشكل هامشي بالقياس إليها:

ـ إن دراسة اللاهوت الإسلامي بروح المودة والتعاطف، ولكن مع أخذ المسافة النقدية، لا تزال متواصلة في أوروبا من قبل علماء ينتمون إلى مختلف الاتجاهات الروحية، بمن فيهم العلماء المسيحيون الذين يطبقون العقلانية التومائية من أمثال لويس غارديه وجورج قنواتي. فهؤلاء العلماء بسبب تكوينهم العلمي وبسبب تخصصهم ميالون بطبيعة الحال إلى تبني الرؤيا اللاهوتية المركزية في نظرتهم لمختلف أنواع الظواهر. ويزداد هذا التوجه رسوخاً إذا ما علمنا أن حياتهم الوجودية الخاصة هي ذاتها موجَّهة نحو هيمنة الروحانية الدينية أو حتى الصوفية عليهم. ولكن على الرغم من ذلك فإن الجزء الأكبر من بحوثهم وتحليلاتهم يمكن أن يُقبَل حتى من قبل الباحثين ذوي التوجه الفكري المختلف تماماً عنهم. أما الشيء الذي ننتقده بشكل أكثر في أعمالهم فهو محاولتهم نشر وتعميم إشكاليتهم ورؤياهم لكي تشمل ظواهر أخرى غير دينية بالمعنى الحرفي للكلمة.

ـ أما الأدبيات التبجيلية الإسلامية فهي مستمرة بطبيعة الحال في عالم الإسلام (ولكن هذا العالم ليس موضوع دراستنا هنا). ولكننا نلاحظ أن درجة التواطؤ معه في أوروبا الحالية أكبر مما كانت عليه في السابق.

فالموجة السائدة حالياً في أوروبا والتي تشمل قطاعاً واسعاً ومهماً من الرأي العام تمثل التيار المضاد للاستعمار وللعرقية المركزية. كما تمثل الاتجاهات المسكونية للمسيحيين (الذين يشعرون بالذنب بسبب الأضرار القديمة التي سببوها

للمسلمين). أقول إن هذه الموجة السائدة حالياً قد جعلت أي نقد للعقائد أو للشعائر الإسلامية (بل وحتى للممارسات الدنيوية للمجتمع الإسلامي) بمثابة السقوط في حمأة الموقف الاستعماري، أي موقف الهيمنة والاحتقار الذي كان سائداً في المرحلة السابقة. وقد زاد من حدة هذه الظاهرة ذلك التراجع الذي شهدناه للموقف الوضعي. فالنتائج النقدية التي توصل إليها مستشرقو المرحلة السابقة عن «التاريخ المقدس» الإسلامي وعن كيفية تشكل القرآن بالدرجة الأولى كانت تعتبر سابقاً بمثابة المكتسبات النهائية للعلم (وهي لا تزال كذلك في رأينا). ولكنها أصبحت الآن عرضة للتشكيك في الغالب.

ـ ينبغي أن نخصص مكانة خاصة للإرث الروحي والصوفي الذي خلَّفه لنا عالم الإسلاميات لويس ماسينيون. فقد نما هذا الموقف وترعرع على يده في عزّ الفترة الوضعية وكرد فعل على تياراتها المهيمنة. لنذكِّر هنا بأن هذا العالم، ذا الشخصية المتناقضة والعبقرية والتبحر العلمي الضخم والذكاء الوقاد، كان قد اعتمد ما يدعوه «حقل التجريب العقلي» الشخصي بصفته المعيار الرائز للتحليل الصائب للموقف العقلي الخاص بالماضي الإسلامي. والاتجاهات الجديدة (المذكورة لاحقاً) والتي تتجاوز مناهج تحليلِ الأفكار الرائجة في الفترة الوضعية قد زادت من تأثير هذا التوجه. ونحن نعلم أن هذا التوجه قد دُفع إلى حده الأقصى من قبل المنهجية فوق ـ التاريخية لهنري كوربان. فقد كان هذا الباحث مسلَّحاً بتبحر علمي ضخم في مجال الفلسفة الصوفية الإيرانية للفترة الإسلامية بشكل خاص. كما استمد من التوجه الفلسفي الفينومينولوجي بعض النتائج التي لا يعتبرها كل أنصار هذا التيار منتمية إليه بالضرورة. وكان يتوصل من جراء كل ذلك إلى إطلاق تصريحات ذات وضوح نظري كبير وعدوانية مؤكدة حول ضرروة إهمال التاريخ والمشروطية الاجتماعية. وهكذا يتوصل إلى إعادة تشكيل صورة مثالية عن تاريخ الفلسفة الإسلامية المرتكزة على قاعدة الفكر الشيعي بالصورة التي يتجلى عليها في فترة يعتبرها معظم الاختصاصيين بمثابة اللاحقة زمنياً أو المتطورة بالقياس إلى بعض الفترات السابقة للفكر الذي يتحدث عنه هذا العالِم. وإذا ما طبق هذا المنهج بتبحر علمي أقل بكثير وضمن خط أكثر «عملية أو مصلحية» فإننا نصل عندئذٍ إلى الباطنية المتطرفة (انظر أعمال ف. شيون، ت. بوركهارت، الخ، وذلك على أثر أعمال رينيه غينون). وعلى الرغم من ذلك فإن أعمال هؤلاء المؤلفين ليست خالية من بعض اللمحات واللمعات التي قد تبدو صالحة حتى في نظر أولئك الذين لا يشاطرونهم توجهاتهم الوجودية أو الفلسفية على الإطلاق. وإذا ما دفع بهذا الموقف إلى أقصى حد يصل الأمر ببعضهم إلى حد

اعتناق الإسلام كما حصل لرينيه غينون بالذات، الذي قدم المَثَل على ذلك.

ـ أحياناً داخل نطاق هذا التيار اللاهوتي المركزي، وأحياناً خارجه، وفي غالب الأحيان بشكل متذبذب بين كلا الموقعين بطريقة ليست واضحة بالنسبة للجميع، يمكننا أن نتحدث عن أعمال أولئك الباحثين الذين يدخلون بطريقة خصبة ومثرية إشكاليات جديدة في مجال دراسة وتحليل الفكر و «النفس» والروح الدينية، وكذلك تجلياتها الخارجية. نقول ذلك ونحن نشير هنا إلى أولئك الذين ساهموا في إدخال المنهجية الفينومينولوجية (انظر أعمال واردنبرغ، الخ. . .) ثم إدخال المنهجية السيميائية في دراسة الخطاب الديني (انظر أعمال ت. إيزوتسو، وأعمال محمد أركون، الخ. . .). كما نشير إلى مختلف تطبيقات المنهجية البنيوية على الدراسات العربية الإسلامية.

حقول معرفية جديدة

لقد ظهرت اختصاصات علمية جديدة أو تطورت أو استطاعت الحصول على الاعتراف بها من حيث المكانة العلمية. كما وجدنا المنهجيات والعلوم القديمة تطبَّق على مجالات جديدة أو حقول جديدة.

لنشر هنا إلى ذلك التطور الكبير الذي طرأ على دراسة ما كانوا يدعونه بنوع من الاحتقار بـ «الفترات المتأخرة» من التاريخ الإسلامي. ولكن على الرغم من هذا التطور والتوسع فإنه يظل غير كافٍ. نقصد بـ «الفترات الواطئة أو المتأخرة» دراسة إيران في فترة ما بعد المغول مثلاً، أو دراسة الامبراطورية العثمانية، الخ. . . صحيح أن دراسة الامبراطورية العثمانية قد تطورت كثيراً في الماضي نظراً لحاجة أوروبا العملية إلى ذلك أو بسبب من قوة هذه الدولة الضخمة. وربما لم يكن هذا الانتعاش الكبير الذي نشهده حالياً للدراسات العثمانية قد وصل من حيث الأهمية إلى مستواه السابق. وأما تاريخ الحركات والدول الإسلامية المعاصرة فيجد نفسه الآن مرئياً من قبل نظرة أقل احتقاراً له من السابق.

وأما التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعالم الإسلامي فقد شهد تطوراً ملحوظاً وبخاصة بعد الدفاع الذي حظي به على يد كلود كاهين عام ١٩٥٥. وكان المؤتمر الأول الذي خصص كلياً لهذا الموضوع قد عقد في لندن عام ١٩٦٧.

ذلك أن علم اجتماع الإسلام كان يشكل هماً قديماً. ويشهد على هذا مثلاً ذلك الكتاب الطموح أكثر من اللازم لروبين ليفي، وقد ظهر منذ أوائل الثلاثينات[٤].

وعلى أي حال فإن كل دراسة غير وقائعية صرفة، أي لا تكتفي بالسرد الوصفي للوقائع، يمكن اعتبارها ذات أهمية سوسيولوجية، على الأقل بأحد معاني هذه الكلمة. ففي العقود الأولى من القرن العشرين كانت مجلة «الحوليات السوسيولوجية» لدوركهايم تحصي كل عام عدداً من المؤلفات الخاصة بعالم الإسلام في الماضي أو في الحاضر. وقد استلم لويس ماسينيون فيما بعد ذلك الباب وراح يلقي دروسه في الكوليج دو فرانس تحت اسم: «سوسيولوجيا العالم الإسلامي»، بالمعنى الحرفي والبدائي لكلمة سوسيولوجيا (أي سوسيوغرافيا = وصف العادات والتقاليد فقط). والواقع أن معظم دراسات تلك الفترة كانت سوسيوغرافية أكثر مما كانت سوسيولوجية. وقد قام الباحث س. أ. و. فان نيونهوجيز مؤخراً بكتابة توليفة عامة لهذه الأبحاث مع تجاوزها[٥]. ولكن راحت تظهر منذ فترة قصيرة أعمال سوسيولوجية بالمعنى الكامل والصرف للكلمة (كالأعمال الأخرى للمؤلف نفسه)[٦]. ويمكننا أن نصنف في هذا الباب تلك الأعمال التي تتجاوز مجرد الدراسة الوصفية للمواقف والعادات (التي تظل ضرورية جداً من ناحية أخرى). أقول إنها تتجاوزها لكي تستخلص من الظواهر الإسلامية نتائج على مستوى النظريات العامة للمجتمع، أو على الأقل نتائج قادرة على تأطير هذه الظواهر وتفسيرها ضمن رؤيا نظرية شمولية من هذا النوع.

ويمكننا بالتأكيد أن نكتشف حقولاً أخرى جديدة من الدراسات التي بنيت عليها بعض الأعمال مؤخراً ونشرت. نقصد بذلك الأعمال التي ترتكز جزئياً أو كلياً على مجموعة المعطيات المدوَّنة عن العالم الإسلامي (أو المأخوذة منه). ولكني سأكتفي هنا بما ذكرته سابقاً منها.

لنكتف في اللحظة الراهنة باستخلاص النتيجة التالية: هناك حاجة ماسة لتجاوز النزعة الانعزالية التقليدية لعلم الإسلاميات بخصوص نقاط عديدة وفي قطاعات معرفية عديدة ولدى باحثين عديدين. (بمعنى ينبغي أن يخرج الاستشراق من الغيتو وينفتح على المجالات والعلوم الأخرى غير الاستشراقية).

السمات المحلية

كما ذكرنا من قبل بشكل سريع فإننا نلاحظ انبثاق اتجاهات خاصة للبحث في مختلف البلدان الأوروبية (والأمريكية). وهذا الانبثاق يتم طبقاً للدرجة التي يتم بها اختراق كل بلد من قبل آخر المناهج والتيارات الفكرية، وطبقاً لطبيعة وبنية

الجامعات السائدة فيه. فمن المعروف أن هذه الجامعات لا تسمح لتلك التيارات والمناهج باختراقها بالدرجة نفسها. كما أن ذلك يعتمد على درجة العزلة التي تعيشها الأقسام الاستشراقية التقليدية قليلاً أو كثيراً داخل هذه الجامعات. والواقع أن ماضي الدراسات الشرقية أو الاستشراقية في كل بلد يضغط بثقل كبير على الحالة الراهنة لهذه الدراسات. فلا أحد يستطيع أن يتخلص من ماضيه كلياً.

ومن الأهمية هنا بمكان أن نقيم جداول أو لوائح لا تكتفي فقط بالتعداد الإحصائي الجاف للأعمال الاستشراقية المنشورة في كل بلد، وإنما تفسر أيضاً الأسباب العميقة التي تقبع وراء كل اتجاه من اتجاهات البحث الواردة، وتشرح أيضاً النسب المئوية الموجودة بين الاختصاصات الفرعية، الخ. . . ولكني لا أنوي القيام بهذا العمل هنا ولا أدعي استطاعتي القيام به. سوف أكتفي فقط بإحالة القارىء إلى اللائحة التي يقدمها في هذا المؤتمر الباحث س. أ. و فان نيونهوجيز عن الأبحاث الاستشراقية في هولندا.

وعلى الرغم من ذلك فسوف أتحدث بسرعة عن بعض اتجاهات البحث السائدة في البلدان «الاشتراكية» لأوروبا الشرقية. ينبغي أن نذكر هنا ذلك التطور والازدهار الذي شهدته هذه البحوث في السابق وكيف تحولت الآن إلى دراسة التفاصيل الصغيرة والوصفية السطحية من النوع التقليدي المحض. ومن السهل تفسير ذلك. فنحن نعلم أنه من الخطر على أستاذ الجامعة هناك أن يعبر عن أفكار شخصية أو مبتكرة، بل إن ذلك يصبح مستحيلاً أحياناً لأنه يؤدي إلى تأخير ترفيعه في المراتب الجامعية على الأقل، هذا إذا لم يؤد إلى فصله من منصبه. فحرية التعبير والتفكير ليست مضمونة في تلك البلدان. فالباحث، إذا ما بحث بحرية، قد يصدم في أي لحظة التنظيرات الرسمية، وقد يثير عداء طبقة المثقفين الرسميين التي أولتها الدولة والحزب بشكل حصري وكامل مهمة التنظير الفكري. وهذا لا يعني أنه لا توجد عناصر صالحة في هذا التنظير، كما أنه لا يعني أن الأفكار المبتكرة القابلة للظهور ضرورية دائماً. وبعد أن نعي هذه الحالة جيداً نستطيع أن نفهم الامتيازات والإكراهات المرتبطة بحرية التعبير ونستطيع أن نستسلم للأمر الواقع ونقبل بوجود تلك الكمية الكبيرة من الكتب السخيفة والسطحية التي تظهر كل يوم في الغرب. فهذه هي الضريبة المؤسفة والخطيرة غالباً والتي ينبغي دفعها كثمن لتلك الحرية. وهكذا نفهم لماذا أن العلماء في بلدان شرق أوروبا قد انكفأوا على أنفسهم وعلى الأعمال التفصيلية والأكاديمية الدقيقة الممتازة في أغلب الأحيان: أقصد على أعمال تحقيق النصوص الكلاسيكية ونشرها بشكل دقيق جداً، ثم على أعمال جمع المعاجم

والقواميس المنجزة بشكل جيد جداً. وهي تضم غالباً معلومات إتنوغرافية وتاريخية وأدبية ضخمة جداً وثمينة إلى أبعد حد. نضرب على ذلك مثلاً معاجم اللغات التركية في الاتحاد السوفياتي. ولكن كل ذلك لا يمنع بالطبع الانتشار السري للأفكار، هذه الأفكار التي يمكن أن تنضج يوماً ما وتظهر على السطح وتثمر، والتي يمكننا منذ الآن أن نراها منبثَّة ضمنياً من حين إلى آخر في المنشورات الصادرة. وأحياناً نراها مغلَّفة بالصياغات الشعائرية والتمجيدية للدعاية الرسمية السوفياتية من أجل سهولة تمريرها. إن الاستشهاد بالمقولات الكلاسيكية للماركسية بسبب وبدون سبب ينبغي أن يعتبر شيئاً من هذا القبيل. وهم يقارنون ذلك أحياناً بالشروط التي أحاطت بالإنتاج الفكري في بلدان أوروبا الغربية في زمن الحكم الملكي المطلق وسيطرة إيديولوجيا الدولة المفروضة من قبل الكنائس المسيحية. ومن المشجع والباعث على الأمل أن نتذكر أن هذه الشروط غير الإيجابية من وجهة نظرنا قد أتاحت في فترات مؤاتية تقدماً في مجال الدراسات العلمية بشكل يقل أو يكثر.

ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن هذه الأنظمة الشيوعية تترك غالباً لرجال الدين الحرية الكاملة في نشر صورة تبجيلية عن الأديان وذلك ضمن مجال محدود. فالتعبير عن أفكار مضادة للإيديولوجيا الرسمية للدولة، ولكن ضمن إطار ضيق ومحصور بجمهور لا يعتنق على أي حال كلياً هذه الإيديولوجيا ولا يمكنه أن يعتنقها، ثم أفكار خاصة بمجالات لا علاقة لها بالتنظير للتوجهات العملية والأساسية للأنظمة، أقول إن التعبير عن هذه الأفكار لا يشكل أي خطر على الأنظمة المذكورة بل يؤمن لها صمّامات الأمان الضرورية. وهكذا نجد مثلاً أن الأدبيات التبجيلية الكاثوليكية الأكثر تقليدية وماضوية تترعرع وتزدهر في بولونيا، وكذلك الأمر فيما يخص انتشار الدوغمائية الإسلامية الأكثر انغلاقاً وتشدداً في يوغسلافيا، الخ...

IV ـ سبل المستقبل والتقدم

كيف يمكن أن نخطط لمستقبل الدراسات المتمحورة حول العالم الإسلامي؟ ما الآمال التي يمكن أن نحلم بها فيما يخص التوجهات التي تستحق أن تتبع في هذا المجال والتي يمكنها أن تقدم أكبر خصوبة ممكنة لهذه البحوث؟ سوف أورد فيما يلي رأيي الشخصي الذي أشعر فعلاً أنه نسبي تماماً وأنه ذاتي جزئياً فلا أحد يستطيع أن يدعي الموضوعية الكاملة. ولن أخفي على نفسي ولا على الآخرين أنه خاضع بالتأكيد لعوامل ومحدوديات غير ملحوظة مني بسبب العوامل الشخصية أو الجماعية. فأنا أيضاً مشروط بأشياء لا واعية قد تخرج عن إرادتي وطاقتي.

سوف أقول أولاً وقبل كل شيء إنه لا ينبغي أن نرمي في سلة المهملات تلك المكتسبات الضخمة والثمينة التي تجمعت أثناء القرنين الماضيين. ذلك أنه توجد هنا مادة كثيفة ومعلومات غنية جداً جداً. صحيح أنه يمكننا إعادة تفسيرها جزئياً أو كلياً، ولكن خسارتها تعني تراجعاً مأساوياً للمستوى الثقافي لمجتمعاتنا. وحتى بغض النظر عن المواد المجتمعة، فإنه سيكون بالحجم نفسه من الخسارة والمأساوية أن نتخلى عن قيم النزاهة والتقشف العلمي التي كانت سائدة في الماضي. فكما في السابق ينبغي على الباحث اليوم أن يبذل كل جهوده لكي يتوصل إلى رؤيا موضوعية، حتى لو كان هذا أمراً مستحيلاً، وحتى لو كنا متأكدين من أن الموضوعية الكاملة متعذرة على الإنسان. ولكن التخلي عن الموضوعية لهذا السبب، أي بحجة أن الموضوعية الكاملة مستحيلة كما يقترح علينا البعض، يعني أن نخضع بحوثنا بشكل واعٍ وإرادي للدفاع عن عقيدة دوغمائية معينة مرتبطة بموقف مسبق (حتى لو كان هذا الموقف مبرراً في أحسن الأحوال). وهناك ألف مثال في الماضي يشهد على ذلك. وهذا الموقف يشبه ذلك الشخص الذي يرمي نفسه في الماء لكيلا يبتلّ بالمطر! ومن المعروف أن النتائج في مثل هذه الحالة سوف تكون كارثية. ولا يزال الباحث مُطالَباً بأن يمتلك وعياً حاداً موروثاً عن نزاهة أسلافه، وعياً يقول له بأن الكثير من التعرجات والمسافات والمتاعب تبدو ضرورية قبل أن يستطيع التوصل إلى نظريات راسخة. كان ماركس يقول: «لا توجد طريق مَلَكيّة للعلم»، بمعنى أن الصفة الأساسية للمسار العلمي هي أنه يتقدم خطوة خطوة وبحذر وأناة ولا يسمح بالقفز إلا بشرط واحد هو: العودة إلى الوراء فيما بعد من أجل التحقق من صحة المسافة المقطوعة. ينبغي على العالم أن يضع نصب عينيه دائماً وأن يغرس في أعماق قلبه وروحه أول حكمة من حكم أبوقراط، هذه الحكمة التي تمثل بداية العلم الغربي كله، والتي كانت قد ترجمت بكل إيثار وتفضيل من قبل العلماء العرب: «الحياة قصيرة، والعلم طويل، والمناسبة السانحة قد تفلت من أيدينا في أي لحظة، والنزعة الارتجالية خطرة، والتعقُّل صعب»(٧).

ولكن ينبغي على المسار العلمي أيضاً أن يشتمل على اهتمامات جديدة لم تكن تلعب إلا دوراً صغيراً في الماضي. فمن الضروري عليه أن يتجه نحو التنظير أو أن يمهد له الطريق. وينبغي على هذا التنظير أن يأخذ بعين الاعتبار الإشكاليات العامة الأكثر حداثة. ينبغي أن يستلهمها دون أن يكون مُستعبَداً من قبلها، ودون أن يعتبرها شيئاً آخر غير ما هي عليه: أي عبارة عن نتائج، وخلاصات مؤقتة، قابلة للتجاوز. إنها خلاصات توليفية أو تركيبية تعتصر بواسطة درجة عليا وخطرة من التركيب

التأملي تجربة حقبة بأسرها وفكرها. ومن الضروري بشكل حتمي أيضاً أن ندمج علماء المجتمعات المدروسة في عملية البحث العلمي وأن نتعاون معهم في مجال البحوث أيًّا تكن صعوبات هذه الممارسة التي استعرضناها آنفاً. (فالباحثون العرب أو المسلمون هم المعنيون أولاً بدراسة مجتمعاتهم وفهمها).

ينبغي أيضاً وبالدرجة نفسها أن ندمج في عملية البحث العلمي تلك المجالات أو الموضوعات التي كانت مهمَّشة أو محتقرة من قبل التبحُّر الاستشراقي الكلاسيكي. هكذا نجد مثلاً أن الفترات غير الكلاسيكية (المدعوة تجاوزاً «الانحطاط») تستحق أيضاً أن تدرس وتُحلَّل. كذلك فإن دراسة التاريخ غير الوقائعي أو الأحداثي المتسلسل (كتاريخ «العقليات» أو الأخلاق والعادات الخ..) يستحق أيضاً الدراسة. هكذا نجد أنه من الضروري بشكل لازم وحتمي أن نتجاوز المرحلة الصرفة لجمع الوقائع والمعطيات، وأن نتوصل أخيراً إلى صياغة المشكلة أو طرحها على الأقل. فجمع المعطيات متأثر، شئنا أم أبينا، شعرنا بذلك أم لم نشعر، بالأفكار المسبقة غير الواعية للباحث. وهي أفكار يتشربها بشكل لا واعٍ من المجتمع ومن تاريخه الشخصي. وينبغي أن نطرح هذه المشاكل ضمن إطار يكون هو وحده القادر على إعطائها معنى ما. وفي رأيي أن هذا الإطار لا يمكن أن يكون بصورته الأكثر اتساعاً وعمومية إلا إطار المسار السوسيولوجي أو الانتربولوجي (فمنهجية علم الاجتماع والانتربولوجيا لها الأولوية).

ينبغي أيضاً أن ندمج في حقل الدراسات المعنية مختلف الأوضاع الراهنة والمرحلة الحديثة، ينبغي أن ندرسها ونطرح عليها التساؤلات (دون أن نعتبرها مجرد استمرارية أو تواصلية للحضارة الكلاسيكية). ينبغي أن ندرسها ضمن إطار التاريخ العام والسوسيولوجيا العامة والانتربولوجيا العامة للعالم المعاصر، أو للحداثة. وضمن هذا المنظور ينبغي على الباحث أن يندمج بشكل من الأشكال داخل تيار الأفكار المعاصرة والمشاكل الحالية للشعوب المعنية أو المدروسة. ولكن لا ينبغي عليه أن يخضع لأنماط تفكيرها، أو لاتجاهاتها الحالية أو لإيديولوجياتها بشكل استعبادي. ما ينبغي عليه (أي على الباحث الأوروبي) هو أن يستفيد من تساؤلاتها الخاصة دون أن ينسى الدروس المستمدة من تجذُّر الباحث في بيئته الخاصة بالذات وفي معرفته للمجالات العلمية الأكثر اتساعاً. وهو بذلك يساهم في إغناء المناقشات الجارية لدى هذه الشعوب، وداخل هذه المجتمعات. وفي رأيي أنه لا ينبغي تجاهل منظور هذه المجتمعات للأشياء ولا احتقاره ولا الخضوع له، وإنما ينبغي تحليل جذوره إلى أقصى حد ممكن من أجل فهم أصوله وهضم العناصر الصالحة فيه وإغناء

مساره. وهذه عبارة عن عملية ديالكتيكية يغتني فيها كلا الطرفين.

ينبغي ألا نخفي عن أنفسنا حقيقة أن الصعوبات التي تعترض تحقيق هذا البرنامج المثالي من البحوث ضخمة جداً. فمن المؤكد أننا سنصطدم بسوء تفاهمات عديدة، وبشبهات مزعجة جداً في الغالب. ولكن تقدم العلم لا يمكن أن يتحقق إلا بعد دفع هذا الثمن. (فالمستشرق معرَّض للشبهات والاتهامات بدون شك).

ولكن هناك ملاحظة يبدو أن التجربة العملية تؤكدها، وهي تقوي فينا روح الأمل. تقول لنا هذه الملاحظة إن الناس يعترفون في نهاية المطاف بالعمل الجاد والشريف مهما تنكروا له وأساءوا فهمه في البداية. فالباحث الأكثر تعرضاً للإشاعات والإهانات يجد دائماً مؤيدين له إذا ما بقي مخلصاً للقواعد الذهبية للمسار العلمي أو المنهجية العلمية. فهو يساهم في زرع الأفكار واستنباتها، هذه الأفكار التي سوف تتطور يوماً ما وتخصب فكره الخاص بالذات.

وعلى أي حال فإن العلم موجود وسوف يظل دائماً موجوداً ما دامت البشرية على قيد الحياة. فهو يبدو كحاجة أساسية للإنسان وللمجتمعات البشرية. وقد مارست هذه المجتمعات كلها، بشكل أو بآخر، الفعالية العلمية. وهذه الممارسات العلمية تُصنَّف دائماً في الأصناف الكبرى نفسها. ومن العبث أن نريد رمي هذا الصنف أو ذاك بكليته كما طالب بذلك أحياناً بعض المثقفين الإيديولوجيين بحجة أن ممارسة هذا الصنف قد لُوِّثت بأغراض ومصالح غير نزيهة أي استعمارية واستغلالية. إن الممارسات العلمية أو الاختصاصات والأصناف العلمية التي قدمنا لائحة عامة بها في بداية هذه المحاضرة ينبغي أن تستمر وسوف تستمر أيًّا تكن الصيغة التي تتلبّسها أو تتخذها في المستقبل.

بعض الخلاصات أو الأطروحات من أجل الختام

بعد أن قرأت الصفحات السابقة مرة أخرى وأخيرة انتابني الشك في الانطباع العام الذي قد تتركه في نفوس القراء. وبدا لي أن هذا الانطباع سيكون مبالغاً في التفاؤل. والسبب واضح. فأنا قد كتبتها وألقيتها أمام المستشرقين. وبالتالي فما كنت بحاجة إلى اعطائهم دروساً أو نصائح. كان ينبغي عليّ أن أمنح ثقتي للاتجاهات الايجابية التي ألمحها في نشاطهم العلمي، وأن افترض ضمناً استمراريتها وانتصارها على السلبيات أو بقع الظلام التي تعكر الصورة. كان ينبغي عليّ ألا اثبط هممهم.

إن هذه الاتجاهات الايجابية موجودة بكل تأكيد. ونلاحظ بشكل عام أن

دخول أجيال الباحثين الشباب إلى الساحة سوف يقوّيها. ولكن الصورة البانورامية العامة لا تدعو إلى التفاؤل بالشكل الذي كنا نتوقعه.

لقد اعتاد الكثيرون على تحميل الماضي وثقله مسؤولية هذه السلبيات. اعتادوا على رمي كل الأخطاء على الايديولوجيا التي ولّدها الاستعمار. ولا ريب في أن معهم بعض الحق. ولكنهم يخطئون إذ يظنون أن الاستقلال قد أنهى أو سوف ينهي كل هذه النواقص، وأن الموقف الجذري المضاد للاستعمار (أو حتى للاستعمار الجديد) سوف يخلصنا منها إلى الأبد.

وهذا الاعتقاد خاطىء في رأيي. ذلك أنه لا يمكن إلقاء المسؤولية على ثقل الماضي وضغوطه فقط. فهناك أيضاً، وبشكل أخص ومتزايد، ضغوطات الوضع الراهن وإكراهاته. من المعروف أن الاختصاصيين الغربيين في الشؤون العربية والإسلامية، أو في شؤون الشعوب والمجتمعات والحضارات الشرقية وغير الشرقية أناس ينتمون إلى مجتمع متميز أو ذي امتيازات. كما أنهم ينتمون بشكل عام إلى الطبقات العليا ذات الامتيازات في هذه المجتمعات بالذات. بالطبع لا ينبغي أن نحقد عليهم بسبب ذلك أو نستخلص من مكانتهم المتميزة هذه نتائج تعسفية. ولكننا لا نستطيع أن نهمل هذه الحقيقة، وإنما ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، فلا ننساها أبداً.

إن الامتيازات المحيطة بهذه الحالة قد تدفع إلى تشويه الرؤيا والحكم عليها. صحيح أن هذه الرؤيا وذلك الحكم مشروطان، وينبغي أن نعترف بذلك. لكن فلاسفة اليوم يسخرون من أي محاولة لتجاوز هذه الحالة. ولذا فإن الكثيرين يعتقدون بضرورة الخضوع لامتيازات ايديولوجيتهم المفضلة. (كل واحد مرتبط حتماً بطبقته وايديولوجيتها شاء أم أبى).

ربما كان بإمكاننا أن نصدقهم لولا أننا نجد هؤلاء الذين يؤيدون هذا الرأي ويرفضون الاعتراف بإمكانية التوصل إلى أي موضوعية. أقول لولا أننا نجدهم، ويا للتناقض، يماحكون ويجادلون بكل قوة لكي يثبتوا أنهم على حق. وهذا يعني أنهم يعتقدون بإمكانية خلع قيمة عليا، أكثر صحة وتماسكاً، على رؤيتهم للأشياء.

لنختم حديثنا حول هذه النقطة بالقول إن المشروطية التي يتحدثون عنها ليست في كليتها شراً لا مرجوع عنه أو لا شفاء منه. وما قلته سابقاً على الرؤى التي سادت العصور الوسطى يبرهن على ذلك. ولكن لا ينبغي أن نعتقد أيضاً أن هناك دواء يشبه المعجزة لذلك. وفي الحالة التي تهمنا هنا قد يتراءى لبعضهم أن العلاج ـ المعجزة

يكمن في الانتساب كلياً إلى الرؤى الخاصة بالشعوب المضطهدة قديماً وحديثاً. وليس هناك من بديل شمولي أو ظافر عن هذه التيارات المتنافرة، ليس هناك من حل سحري. فهذا هو الوهم القاتل لكل الأيديولوجيات الستالينية. ليس هناك من شيء بسيط، وغالباً ما تكون التناقضات عسيرة على الحل. وينبغي أن نعرف كيف نتعايش معها، ونشتغل من خلالها، وعلى الرغم منها.

* * *

لنحاول هنا استخلاص بعض النتائج العامة وصياغتها.

١ ـ ليس هناك من استشراق أو علم صينيات، أو علم إيرانيات، الخ. هناك فقط تخصصات علمية محددة من قبل موضوعها وإشكاليتها الخاصة كعلم الاجتماع، وعلم السكان، وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم الألسنيات، وعلم الإناسة (الأنتروبولوجيا) وعلم الأعراق (أو الأتنولوجيا)، ومختلف فروع التاريخ العام، الخ.. ويمكن تطبيق مناهج هذه العلوم على الشعوب والمناطق المختلفة في فترات مختلفة عن طريق الأخذ بعين الاعتبار لخصوصيات هذه الشعوب أو المناطق، ولتلك الفترات.

٢ ـ ليس هناك من شرق مأخوذ ككتلة واحدة. وإنما هناك شعوب وبلدان ومجتمعات وثقافات ذات عدد كبير ومتنوع على وجه الأرض. وبعضها يمتلك خصائص مشتركة (دائمة أو عابرة). وكل دراسة مشتركة لأحد هذه الكيانات أو لبعضها ينبغي أن تكون مبرَّرة عن طريقِ وجود بعض الخصائص المشتركة خلال فترة معينة. ولكن هذه الخصائص تترك دائماً خارجها صفات أخرى تظل خصوصية.

٣ ـ لا يزال الكثير من المستشرقين سجناء الاستشراق. إنهم منغلقون على أنفسهم داخل غيتو، وهم سعداء في ذلك غالباً! بل إن مفهوم الاستشراق نفسه ناتج عن ضرورات عملية عابرة التقى عندها العلماء الأوروبيون المتمرسون بدراسة الثقافات الأخرى. وقد تدعَّم هذا المفهوم بواسطة هيمنة مجتمعهم على المجتمعات الأخرى، وشوَّهت هذه الحالة بقوة رؤيتهم للأشياء.

٤ ـ إن اطمئنان المستشرقين إلى الغيتو الذي يسكنونه وإعجابهم به قد تفاقما بسبب ضرورات التخصص وإغراءات الاحتراف المهني والجامعي (وهي اغراءات حقيقية لا يمكن الإفلات منها). والتخصص يعتبر ضرورة ملزمة من ضرورات العمل العلمي الجاد والعميق. ولكنه يميل إلى توليد رؤيا خاصة للوقائع، بليدة وضيقة

ومجتزأة. فالاحتراف المهني الجامعي مليء بالاغراءات: بمعنى أن الأستاذ الجامعي يشعر بالاعجاب المحيط به من كل النواحي، ويستمتع بالصعود والترقي في سلّم المراتب الجامعية المليئة بآيات التكريم والامتيازات. كما أنه يُشغل من قبل الصراع على السلطة في وسط جامعي معروف جيداً. وهي سلطة محاطة بكل قذارة، ولكن الصراع عليها من أجل امتلاكها يثير مشاعر هائجة لا تقل عن تلك التي عرفها القيصر أو نابليون! ولا أريد أن أقول كل شيء هنا.

فالاحتراف المهني والجامعي ـ الأكاديمي يضيف طابعه المصلحي أو المنفعي إلى التشوهات التي يولدها التخصص الضيق والمحصور. وربما كانت هذه التشوهات محتومة ولا يمكن تجنبها. فالجرَّاح الذي ينقذ حياتنا بواسطة عملية جراحية تمت بكل كفاءة واقتدار يحمل معه أيضاً تشوهاته المهنية. ولكن على رغم ذلك فنحن نعجب بتدخله! ينبغي أن نسجل هنا أن البلدان النامية التي لا تستطيع أن تدفع ثمن ترف التخصص العلمي تتعرض لأبشع أنواع النواقص والسلبيات. فالهواة هم الأسوأ جداً في الغالب! أقصد أولئك الذين يدعون العلم والمعرفة بكافة المجالات وهم لا يعرفون شيئاً يذكر. إنهم المثقفون العموميون الذين يعرفون كل شيء ولا يعرفون شيئاً واحداً بدقة.

أما اختصاصيو العلوم الأخرى فيساهمون في سجن المستشرقين في الغيتو. فحتى عندما تدفعهم المشكلة التي يدرسونها إلى دخول هذا الغيتو، فإنهم يخشون (ومعهم الحق!) أن يتابعوا دراستهم في حقل شرقي، حقل لا يعرفونه ولم يألفوه من قبل. ثم يبررون موقفهم قائلين إن هذا الحقل المعرفي واقع تحت سيطرة زميل آخر. وهذه هي المحاجّة المهنية أو الاحترافية للاختصاصي.

كان ماركس يصف بـ «القماءة البرلمانية» أولئك الذين لا يمكنهم أن يتصوروا حياة بلد ما إلا عبر مؤشّر الصراعات الدائرة في البرلمان. إن هذا النوع من القماءة متعدد الأنواع والوجوه. فالباحث الاختصاصي إذ لا يرى المشاكل العلمية إلا بحصرها داخل اطار اختصاصه وإخضاعها للقواعد المألوفة لمهنته أو لمجال تخصصه، فإنه يمارس نوعاً من «القماءة المعرفية» الأكثر انتشاراً. صحيح أن لها امتيازات نفسية كبيرة بالنسبة للعالم الباحث: فبفضلها يتشكل مجال معرفي محدد يسرح فيه هذا العالم ويمرح مع زملائه بصفتهم الأسياد المسيطرين. ويردون كل متطفل أو كل نظرة تجيء من الخارج باعتبار أنها لاغية. ولكن ربما كنا نجد له عذراً في ذلك بالقول إن عمل كل اختصاصي محكوم بالاكراهات إلى درجة أنه يصعب تجاوزه. إنه لا يستطيع تجاوزه إلا بعد بذل جهود مضنية، اللّهم إلا إذا اعتبرنا أن

التقاط بعض الأفكار المبعثرة هنا أو هناك يعتبر تجاوزاً.

على رغم ذلك كله، فإن آليّة العمل التنقيبي البحثي من أجل التبحر والبحث تؤدي إلى نتائج عديدة وثمينة للغاية.

٥ ـ يزيد من تفاقم هذه المواقف تعلق الكثيرين بالنزعة المحافظة الأكثر امتثالية. وهذه نتيجة احصائية مؤكدة عائدة إلى أصول المستشرقين ومنابتهم الاجتماعية وأوضاعهم، حتى لو لم تكن هذه النتيجة اجبارية في كل الحالات، وحتى لو كانت الحالة الأصلية قابلة لأن تولِّد ثوريين متطرفين جداً نظراً لأن ارتباطهم بالمنشأ الاجتماعي الأصلي اصطناعي ومجرد.

إن النزعة المحافظة غالباً ما تكون عميقة ومتأصلة الجذور. وأما الامتثالية فهي ليست إلا تلويناً للمواقف. فالتخلي عن الإخلاص للمواقع الراسخة ليس فقط موقفاً خاطئاً وإنما هو أيضاً غير لائق. ومن المفهوم أن يلجأ المجتمع الرأسمالي المتقدم، ذو القدرة الاسترجاعية والاستيعابية الضخمة، إلى إعطاء مكافأة للمنشقين عن طبقاتهم الاجتماعية وجعلهم «على الموضة» عن طريق وسائل الاعلام. ولكن البنى التقليدية تظل قوية، والانتقامات المحافظة تتكرر من وقت إلى آخر. وبشكل عام فمن مصلحة المستشرق أن يبقى داخل النواميس أو أن يرجع إليها بعد أن يكون قد انحرف عنها قليلاً. وهذا الانحراف هو الذي يخلع بعض القيمة على ذلك الرجوع.

وهذا ما يتيح له بعض الفرص لضمان «النجاح» والصعود المهني والاجتماعي. إن النزعة المحافظة تتمثل في الخشية من التغيُّر، في الارتياب فيه، في الخوف منه. وكل «زعزعة» للوضع القائم تبدو مقلقة وترفض فوراً. ذلك أن آليّة الرقابة تتحرك مباشرة وتجبر الباحث على انكارها بقدر الإمكان عن طريق الحط من قيمة نفوذها وحقيقتها وعمقها (ومن المعلوم أن كلمة الزعزعة قد أصبحت «على الموضة» هذه الأيام وأصبحت تستخدم بشكل سلبي). هذا على الرغم من أن «الزعزعة» هي قانون التاريخ مع «اعادة الاستقرار من جديد» بالطبع... وهكذا تتناوب الزعزعة والاستقرار على التاريخ. هذه هي حالة التاريخ. ولكن المحافظين لا يريدون الاعتراف بذلك لأنه ضد مصلحتهم.

فالمحافظ يقلِّل من أهمية الحركة ويؤيِّد بنيات الحاضر وهياكله. وهو يجعل منها جوهر الأشياء. فهو جوهراني أساساً. والحالة الراهنة بالنسبة له تبدو أبدية لأنها متطابقة مع الجواهر الأبدية. وهناك ألف نوع ونوع من النزعات الجوهرانية: فهناك جوهرانية العرق (أي العنصرية)، وهناك جوهرانية الشعب، وجوهرانية

الأيديولوجيا، بل حتى جوهرانية الطبقة الاجتماعية والدولة. ولكن مع ذلك قد تؤدي الجوهرانية إلى دعم الانتفاضة أو الثورة بشرط واحد، هو أن تؤدي فيما بعد وبسرعة إلى إعادة الاستقرار لصالح الوضع الذي يحقق للجوهراني امتيازاته.

والتعلق بجوهر ما يعني عدم الأخذ بعين الاعتبار للآليات التي تشكله والتي تلغمه من الداخل وتدمره فيما بعد. إنه يعني تعلق المرء بـ «فكرته» وبفكرته وحدها. إنه يعني الوقوع في أحضان المثالية.

لا أحد يعرف بالضبط ما الذي تعنيه المادية التاريخية. هناك تعريف واحد لها صحيح: إنها الصراع ضد المثالية التاريخية التي تشكل خطراً متجدداً ومتعدد الأشكال، خطراً حقيقياً منبعثاً دائماً وبشكل عفوي في الغالب. بل إنه ينبعث حتى على يد فلاسفتنا الذين يعتقدون أنهم «ماديون».

والأغلبية المحافظة ترفض أن تمنح أية مشروعية لثورات اليوم. بل هي تجهد إلى أقصى حد من أجل انكارها. وهي تبرر نفسها وتخلع المشروعية على ذاتها بواسطة لغة مؤسطِرة وبواسطة الممارسات المدانة غالباً للمنتفضين الثوار. وهذه حقائق واقعة، ولكن لا ينبغي أن نتوقف عندها. ينبغي أن نعرف كيف نرى إلى أبعد من ذلك. وهذا لا يبرر لا الأسطرات المحافظة ولا نسيان الممارسات التي لا تقل إدانة والتي لم تتخل عنها آلية المحافظة (إلى الحد الأقصى) إلا منذ وقت قصير، وبشكل جزئي.

٦ ـ والنزعة المحافظة تدفع بالمحافظ إلى التراجع أمام كل ما يبدو له (في عالم الأفكار كما في عالم الممارسات العملية) وكأنه على علاقة مع زعزعة الاستقرار.

لا ريب في أن الأطروحات التي تتبناها الجوهرانية العنصرية تظل مُحتَقَرة وفاقدة لقيمتها إلى حد كبير، على الأقل عندما يتجرّأ أصحابها على التفوه بها صراحة، وبعض المستشرقين اليمينيين أو المحافظين يخجلون من إعلانها صراحة. ولكن بقايا كبيرة بقيت منها والكثير ممن أعلنوا تخليهم عنها بعد نجاح الشعوب المستعمَرة في نيل استقلالها، ليسوا صادقين إلا نصف صدق أو ليسوا صادقين على الاطلاق. صحيح أيضاً أن الرؤيا اللاهوتية المركزية للأشياء لم تعد مُتقبَّلة بالدرجة نفسها من الطمأنينة والرسوخ، كما كانت عليه الحال في الماضي. فهي تثير الشكوك في أوساط الأغلبية المركزية للرأي العام الاستشراقي. ولكن هنا أيضاً يتم التخلي عنها نظرياً والسقوط في أحضانها عملياً. ذلك أن نجاح الحركات السياسية التي تستخدم راية الدين لا يمكن إلا أن يؤدي إلى انبعاثها هنا أو هناك.

وإذا كانت هذه التفسيرات التي أُوردها تُرفض في مجملها من قبلهم، على الأقل ظاهرياً، فإن ذلك عائد إلى الذعر الذي يشعرون به تجاه كل ما يخص الاشكالية الماركسية. فهذا الذعر هو الذي يفسر في رأيي ذلك النفور من كل تفسير شمولي للآليات الاجتماعية. نقول ذلك وبخاصة عندما تكون هذه التفسيرات تخلع على العوامل الأيديولوجية مكانة متفرعة عن الأوضاع المادية المحسوسة، ومشروطةً بها إلى حد كبير (لنذكر هنا بأن كلمة متفرعة مأخوذة عن عالم الاجتماع باريتو وليس عن ماركس)! فكل ما ينحو باتجاه إعطاء بعض الأولوية في التفسير للأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على بعض المستويات، وفي بعض الأماكن، يثير في ذهن الباحث المحافظ ظل «الفولاغ» وشبح ثورة جماهير العالم التابع والفقير! إن التحالف الاستراتيجي، على الأقل جزئياً، بين الدول المدعوة اشتراكية وبين القادة الموجهين من قبلها في العالم الثالث لا يمكنه إلا أن يقوي هذا الإحساس لدى المحافظين من المستشرقين الغربيين. وكذلك الأمر فيما يخص الممارسات الحكومية الاستبدادية للبلدان المستقلة حديثاً.

أما المواقف السياسية ـ بما فيها تلك التي تتقنع بقناع اللاتسيُّس ـ فهي التي تسيطر على الرؤى العامة وبخاصة رؤيتنا للماضي. ومن هذا النفور وتلك المخاوف وتلك النزعة المحافظة ينتج ذلك الرفض للرؤيا المتكاملة والبنيوية للمجتمع. وينتج عن ذلك بالتالي نوع من الانتقائية في التفسيرات، ونوع من البحث عن موقع وسط وهمي بين العناصر التي يقترحها هؤلاء وأولئك. أو نوع من البحث المحموم عن توازن لا مجال للتوصل إليه.

ومن وجهة نظر البحث عن النجاح، ثمة امتيازات كثيرة تحظى بها الإثارة التائهة للعناصر العديدة المتفرقة، والتي أعلنوا أن فوضاها جزء من الطبيعة أو أوهموا بذلك. وهذه الامتيازات هي الحافز الأكبر للمثقف. فالتنوع الهائل واللائحة المغرية والحركة المستمرة للعناصر والاضاءات توهم الباحث أنه يلمس لمس اليد واقعاً متعدد الوجوه، وأنه يثني أيضاً على الألف وجه ووجه التي تمثلها مختلف الثقافات العرقية ـ القومية.

وإذا كان هناك باحثون كثيرون يرغبون في الإشكاليات الجديدة أو المناهج الجديدة التي تتيح لهم أن يؤكدوا أنفسهم ويرسخوا أقدامهم، فإنهم يجدون أمامهم منظورات وإمكانيات عدة لتحقيق ذلك. وهي في الواقع تشبه الملاذ والملجأ. فبإمكانهم مثلاً أن يجربوا أنفسهم ـ وبكل فائدة ـ من خلال التقنيات البنيوية الجديدة

التي تحقق اكتشافات حقيقية فعلاً ولكن ضمن أطر محدودة: أي ضمن اطار الألسنيات، ونظرية الأدب، ثم بشكل يقل أو يكثر ضمن اطار التحليلات الأنتروبولوجية، الخ... وفي مجال علم التاريخ نجد أن التيار (المفيد جداً) للمدة الطويلة ودراسة العقليات... الخ، يلعب الدور نفسه، وذلك من بين منهجيات أخرى. ويمكننا أن نذكر أيضاً منهجية التحليل النفسي وتطبيق المناهج الرياضية، الخ... فهي تلعب الدور نفسه. وأما الاتجاه الحالي الذي يولي أهمية قصوى لدور اللغة والتحليلات الألسنية، فإنه يولِّد أحياناً دراسات رائعة أيًّا تكن درجة تعسفيتها.

وكل هذه المسارات والمنهجيات الجديدة الصاعدة حالياً تثير الحماسة. وليس لنا أي اعتراض عليها سوى أنها تنطوي على نوع من التشبُّث بالرأي والديكتاتورية. فكل واحدة منها تزعم أنها قادرة، وحدها، على تفسير كلية الظواهر. وهذا الزعم لا يقل خداعاً عن مزاعم المنهجيات القديمة. وأولئك الذين ينخرطون فيها يشعرون بالزهو والفخر ويعتقدون أنهم يحملون رسالة ثورية، وأنها ما إن تتعمق وتتوسع حتى تجر وراءها عدداً متزايداً من الباحثين، وبالتالي فسوف تقلب كل الرؤى القديمة للعالم! ومن هنا تحصل الحماسة المتطرفة والمتعصبة غالباً.

إنهم لا يرون أن هذا الانقلاب ليس إلا جزئياً وأنه لا يمس الرؤيا الكلية، ويتحاشى حتى مراجعتها أو تجديدها. وتوجد هنا ألف طريقة وطريقة لتحاشي المشكلة المركزية للسلطة، وكذلك مشكلة الحيثيات التي تتيح ممارستها أو مهاجمتها. وعندما ألفظ كلمة السلطة هنا، فإني اقصد بها السلطة العليا في مجتمع ما، أي السلطة السياسية وليس السلطات المصغرة المنبثَّة في كل مكان. إن نسيان هذا البعد الحاسم يعني عدم فهم أي شيء فيما يخص آليات المجتمع، كما يعني نسيان الضرورة الأساسية التي تتحكم به: ألا وهي ضمان استمراريته وتناسله.

تحظى هذه المنهجيات التجديدية بنوع من التسامح من قبل المحافظين، أو على الأقل من قبل الأقل عناداً وغباء فيهم. ولكنهم تثور ثائرتهم ضد كل رؤيا شمولية تولي مكانة أساسية للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فبالاضافة إلى الاتهامات السياسية المحضة التي أشرنا إليها آنفاً والتي سرعان ما يقذفوننا بها، فإنهم يستخدمون ضد مؤيدي هذه الأفكار تهمة الاختزالية. يحصل ذلك كما لو أنه إذا أولينا أهمية استراتيجية محددة لعنصر ما فإننا نكون قد اختزلنا (أو ارجعنا) كل شيء إليه! يحصل ذلك كما لو أن الاختزال الشائع، الصريح أو الضمني، لكل الظواهر إلى العامل الأيديولوجي (وبخاصة الديني) كان قد أُدين في أي يوم من الأيام!

وحتى لو قبل مستشرقونا المحافظون بإيلاء أهمية معينة فيما يتعلق بزمننا الحاضر للانتفاضات العائدة إلى عوامل الهيمنة السياسية أو الاجتماعية وللصراعات الجارية بين الفاعلين الاجتماعيين ذوي المواقع المختلفة، وبالتالي إيلاء أهمية للبنى الاجتماعية، فإنهم يرغبون في حصره بالقرن العشرين، وعلى أقصى حد بالقرن التاسع عشر. وأما كل ذكر لتأثير هذه العوامل على الماضي فإنه يثير اشمئزازهم ونفورهم، ويحدث لديهم الامتعاض على الأقل. ينتج عن ذلك رفضهم الصريح للاعتراف بالبنى الدائمة أو المتكررة عبر التاريخ. فوقائع الحاضر أو حتى كلماته تتخذ طابعاً شنيعاً في نظرهم إذا ما طبقت على الماضي. ويبررون موقفهم هذا عن طريق التاريخوية، وبشكل أدق عن طريق الإرادة الصريحة بعدم نقل ظروف الحاضر وتطبيقها على الماضي.

إن رفضاً كهذا يبدو مشروعاً، بل حتى مفيداً في مواجهة ذلك السيل الهائل من المغالطات التاريخية التي تولدها ايديولوجيات الأمس واليوم. ولكن لا ينبغي أن يتجاوز هذا الرفض حدوده الطبيعية. بالطبع سوف لن نذهب إلى ذلك المدى الذي ذهب إليه ذلك العالم الاجتماعي العبقري العربي ابن خلدون في القرن الرابع عشر حيث قال: «المستقبل أشبه بالماضي من شبه الماء بالماء». ولكن يوجد في كلامه تصور سوسيولوجي صحيح جداً في ما يتعلق بديمومة الأماكن والتشكيلات الاجتماعية والبنى الدائمة أو المتكررة عبر العصور. وهذا راجع بكل بساطة إلى القوانين التي تشرط كل مجتمع بشري ممكن، وأيضاً كل المجتمعات التي من النوع نفسه.

٧ ـ إن الحل الذي يعتمده معظم علماء هذه الاختصاصات التي تشغلنا هنا يتمثل في مواصلة منهجية أسلافهم نفسها، من دون طرح أي تساؤل، أي عن طريق مواصلة عمل التنقيب والتبحر وجمع المعلومات. ولكن تنتابهم الرغبة أحياناً في تحقيق قفزة نوعية فيتوهمون أنهم يساهمون في تقدم العلم عن طريق صياغة نظرية خارقة، أو عن طريق بلورة تركيبة جديدة بواسطة المزج بين عناصر معروفة، أو عن طريق قلب التواريخ والأماكن والوقائع. أو أنهم يُكبرون من أهمية نتائج عمل تنقيبي ضيق لكي تتوصل إلى مستوى النظرية العامة. ونتيجة ذلك كله، نادراً ما تكون النتائج ايجابية، بل إنها غالباً ما تكون سيئة تدعو للرثاء والسخرية.

مهما يكن من أمر فإن هؤلاء الاختصاصيين لا يعون أنهم مشروطون حتى في عملية اختيار ميدان بحوثهم. اقصد أنهم مشروطون من قبل أفكار ضمنية، أي أفكار عصرهم، وطبقتهم الاجتماعية، وأساتذتهم. وهذه الأفكار تضغط على الكثيرين

بنتائجها. حتى الجزئي منها، أي أنها تضغط على بعض المسائل التي يعالجونها، وعلى المسائل الأخرى الكثيرة التي لا يعالجونها. فهي توجه دراساتهم في هذه الوجهة، لا في تلك. إذ لا يمكن للمرء أن يتخلص بمثل هذه السهولة من تأثير مجتمعه وبيئته.

٨ ـ لا ينبغي للانتقادات التي وجهناها آنفاً أن تنسينا أو تجعلنا نحتقر كل البحوث التي يقوم بها حتى مؤلفون نختلف مع أفكارهم الفلسفية العامة (صريحةً كانت أم ضمنية). فماذا تهمنا أفكار شامبليون عن المجتمع إذا كان قد فكّ لنا رموز اللغة الهيروغليفية! يكفيه أنه اكتشف هذا الاكتشاف الكبير ولا يعنينا في شيء أن تكون أفكاره عن المجتمع تقدمية أم محافظة. لقد كررت هذه الفكرة أكثر من مرة سابقاً، ولست بحاجة هنا إلا للتذكير بها مجرد ذكرى. فقط ينبغي الإلحاح عليها من أجل مواجهة كل محاولة جدانوفية ربما صدرت غداً عن اليمين في بلادنا. ولكنها اليوم تأتينا بشكل خاص من جهة اليسار المتطرف الاحتجاجي، وأيضاً من جهة الأنظمة الاستبدادية أيًا يكن نوعها، هذه الأنظمة التي تمسك بمقاليد السلطة الآن في البلدان المستقلة حديثاً (نقصد بعض مثقفي العالم الثالث من الأيديولوجيين الذين لا يحترمون الحقيقة العلمية بذاتها، بل يقسمون العلم قسمين بورجوازي ويساري). كنت قد تحدثت سابقاً عن مخاطر النظرية التي تقول بوجود علمين، الأول جيد والثاني رديء، والتي توحي بها عادة كل عملية احتجاج ضد **المؤسسة السائدة**. إن هذه النظرية، كالكثيرات من أشباهها، تمثل الانحراف القاتل لتلك الملاحظات أو الأفكار التي انتهينا للتو من ذكرها والتي تبدو لي صحيحة وراسخة. وهذا الانحراف مضرّ في نهاية المطاف، بل يشبه الكارثة. إنه لمن الصحيح القول إن كل عمل علمي وكل بحث له علاقة بالتصورات العامة التي تتحلّى بها الطبقات المهيمنة أو الطبقات الاحتجاجية في مجتمع ما، أو التي تتحلى بها هذه وتلك في آن معاً. ولكن هذه العلاقة (أو تلك العلاقات) نادراً ما تكون مباشرة، بل إنها غالباً ما تكون من الأشد تناقضاً والأكثر لا مباشرة مع التوجهات السياسية لهذه الطبقات. إنه لصحيح القول أيضاً إن كل اكتشاف علمي يمكن أن تكون له انعكاسات أو آثار (حتى لو كانت لا متناهية في الصغر) على خيارات المجتمع الذي حصل فيه هذا الاكتشاف. ولكن هذه الانعكاسات هي أيضاً وغالباً لا مباشرة ومعقدة ومتناقضة.

نلاحظ فيما يخص الأنظمة الاستبدادية، يمينية كانت أم يسارية، أن فكرة المصادر (الخلفية) أو النتائج (الأمامية) الخاصة بالعمل العلمي تلهم خيار التعبئة الكلية للعلماء في خدمة الخط الأيديولوجي الذي يتناسب مع سياسة الحكومة.

وينطبق الشيء نفسه على الأحزاب المحكمة التنظيم والطاعة، أي الأحزاب ذات التلقين الأيديولوجي الصارم. ونحن لا نتحدث هنا عن التأثير المنبث أو الضمني للحالة العامة، وإنما عن الأوامر الاستبدادية التي تصدر عن مركز بيروقراطي غير مسؤول وغير كفؤ بشكل عام. وينبغي علينا في مواجهة هذه التعبئة الخطرة والقاتلة بالنسبة للعلم، والتي تقضي في الغالب على تلك التوجهات ذاتها التي يفترض أنها تدافع عنها، أن نؤكد باصرار على الاستقلالية الذاتية النسبية (ولكن الفعلية) للبحث العلمي، وعلى الحرية الضرورية للباحث في أن يتوصل إلى النتيجة التي يتوصل إليها أيًّا تكن. وهذا المبدأ لا يمكننا أن ندافع عنه ونلتزم به إلا في الفترات الأكثر صعوبة واضطهاداً، على الأقل فيما يخص الدراسات الأقل ارتباطاً بأيديولوجية السلطة. وهناك بشكل عام منطقة حرة (أو هامش للحركة) يمكن للباحث أن يتوصل للحفاظ عليها حتى ضد نفسه إذا كان الإخلاص للقضية المشتركة يدفع إلى التفاني أو لكل أنواع التضحيات. والشيء الفاعل الذي نلاحظه لدى كل البشرية، في كل مكان ودائماً، هو ذلك التوجه الذي لا يقهر، والذي يدفع إلى الاستقلالية الذاتية للمهام العلمية. وإذا كان التخصص المحموم والعمل الدؤوب للمتبحر الباحث يؤديان إلى محدودية النظرة وتشوه المنظور كما قلنا سابقاً، فإنهما يشكلان في حالة الطغيان التعبوي للأنظمة الاستبدادية ملاذاً وملجأً ومنطقة للحرية من أجل الحفاظ على المستقبل. ذلك أنه انطلاقاً من هذه المنطقة يمكن أن تنتشر مع الزمن فعالية علمية أكثر حرية كما ذكرنا سابقاً.

٩ ـ لا يوجد «علاج ـ معجزة» أو «مخرج ـ معجزة» للحيرات العويصة للفعالية العلمية التي لا تشكل حالة المستشرقين وأيديولوجياتهم المنحرفة إلا مثالاً واحداً عليها. فمقابل خضوع المستشرقين للأيديولوجيات المهيمنة للمجتمع البورجوازي الليبرالي لا يكون العلاج في الارتماء بشكل أعمى في أحضان الأيديولوجيات التي تحاربها. أقول ذلك على الرغم من إغراء هذا الحل أو العلاج.

إن الحل لا يكمن في اللجوء إلى الماركسية المبتذلة والدوغمائية والمُؤَدلَجة الخاصة بالمؤسسات الماركسية أو بالدول والدول المضادة. إن النقد الذي يأتي من هذه الناحية غالباً ما يكون صحيحاً وإنقاذياً. وهذه التنظيرات يمكن أن تحتوي على بعض العناصر الصالحة. ولكن الانخراط في هذا الاتجاه يؤدي إلى أساطير لا تقل وهمية وضرراً عن تلك التي انتقدت. فجوهرانية ومثالية العرق ـ الأمة ـ الشعب تعود للظهور من جديد تحت صيغ وأشكال مقنعة. فالجوهرانية المثالية للطبقة (الخيالية في الغالب) وللدولة (المدعوة اشتراكية) اللتين يفترض أساساً أنهما معصومتان من

الخطأ، تؤدي إلى نتائج كارثية.

كما أن الحل لا يكون بالارتماء في أحضان الأيديولوجيا القومية أو بالأحرى القوموية للشعوب المستقلة أو المستعمَرة سابقاً. نقول ذلك أيًّا تكن وجاهة شكاواها وتألمها من المستعمِرين، وأيًّا تكن صحة انتقاداتها، وأيًّا تكن ضرورة أخذ ذلك بعين الاعتبار. ذلك أن انتقاداتهم غالباً ما تكون اختزالية ومبتسرة. فالنقد الذي يتقيد بالمستوى القومي (أو بالأحرى القوموي) يميل في الغالب إلى استبدال تبجيل أمة واحدة أو عدة أمم بتبجيل أمة أخرى أو مجموعة أمم أخرى. وهذا لا يقدم كثيراً في الأمر من وجهة النظر العلمية. فالآثار الناتجة عن الارهاب الفكري أو التبعية النضالية العمياء يخدمان في الغالب قضية المثقفين الرسميين أو البيروقراطيين في العالم الثالث (أي الطبقة ذات الامتيازات) أكثر مما يخدمان قضية الجماهير التي يقدمون أنفسهم كناطقين رسميين باسمها. وهذا لا يقلل أبداً من متانة ملاحظاتهم وانتقاداتهم، ولكن هذه الملاحظات والانتقادات لا يمكن أن تنجو بدورها من التفحص النقدي، ولا ينبغي أن تدفعنا إلى السلبية أو العبودية. فمثلاً يمكن لنظرة الآخر أن تكون موجهة بشكل سيء أو أن تكون شريرة. ولكنها ليست جريمة بحد ذاتها، وإنما هي حق ينبغي المحافظة عليه. إنها مساهمة مفيدة جداً ولازمة جداً من أجل القيام بالدراسة الشاملة للذات.

١٠ ـ إن الدراسات المتركزة على شعوب وثقافات ومجتمعات المناطق العديدة المشمولة سابقاً تحت اسم الشرق سوف تستمر. وسوف يساهم فيها منذ الآن فصاعداً اختصاصيو البلدان أو المناطق المدروسة. ولكن هؤلاء الأخيرين لن يكونوا أكثر تحرراً من المستشرقين من تلك العقبات التي تسببها الأيديولوجيات أو المشروطيات الاجتماعية الخاصة برؤيتهم للأشياء سواء كان الأمر يتعلق بعوامل خاصة بزمننا أم بعوامل ملازمة لكل فعالية فكرية عبر العصور.

وسوف يتحقق التقدم يوماً ما لا محالة حتى لو لم يكن ذلك إلا تحت تأثير تراكم المعلومات والمعطيات. ولكن لا يمكن لأي شيء أن ينجي الباحثين كلياً من العراقيل والعقبات التي تواجه جهودهم أو تعرقلها. ولن يتقدم الفهم إلا عبر الإكراهات والصعوبات والتناقضات المشابهة أو حتى المطابقة لإكراهات وتناقضات الماضي. إن التقدم النظري لا يحصل بشكل عفوي انطلاقاً من معطيات معينة، ولا بواسطة تطبيق فكرة كبيرة عبقرية، ولا بواسطة التنظيرات التجريدية التي تهمل الرؤيا العامة للمجتمع، ولا بواسطة دراسة مجال معرفي واحد فقط والانعزال عن بقية المجالات الأخرى.

١١ ـ إن تأثير الدراسات العلمية المتخصصة على الأفكار الاجتماعية الشائعة أقل بكثير من تأثير هذه الأخيرة عليها. فالتصورات التي نشكلها عن الآخر لا تأخذه على حقيقته بقدر ما تأخذه على المظهر الذي يمثله بصفته خطراً أو أملاً. وكل ذلك له علاقة بالانفعالات الهائجة أو بالمصالح التي تقوي أو تجسد تياراً داخلياً. فلا أحد يكره أو يحب بشكل مجاني شعباً ما أو مناخاً ثقافياً خارجياً. فالصور تمر من خلال العملية المعهودة لتشكيل الأيديولوجيات وتطورها. وهذا المجال شاسع واسع، لم يبتدىء استكشافه بعد تقريباً في ساحة العلوم الإنسانية.

هوامش البحث

(١) جيل مول: سبعة وعشرون عاماً من الدراسات الشرقية، جزءان، باريس، رينوالد، ١٨٧٩ ـ ١٨٨٠، الجزء الأول، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٥.

(٤) انظر: روبن ليفي: مقدمة لسوسيولوجيا الإسلام، لندن ١٩٣١ ـ ١٩٣٣، الطبعة الثانية. وانظر أيضاً كتابه: البنية الاجتماعية للإسلام، كمبريدج، ١٩٥٧.

- **Reuben Lévy:** - An introduction to the sociology of Islam, London, 1931 - 1933.
- The social structure of Islam, Cambridge 1957,

(٥) انظر: س. أ. و فان نيوفينهويجز في كتابه: سوسيولوجيا الشرق الأوسط، جرد وتأويل، مطبعة ليدن، بريل، ١٩٧١.

- **C.A.O. Van Nieuwenhuijze:** Sociologie of the Middle East, a stocktaking and interpretation, Leiden, Brile, 1971.

(٦) انظر أيضاً للمؤلف السابق نفسه المحاضرة التي ألقاها في الجمعية الهولندية لدراسة الشرق الأوسط والإسلام، ليدن، هولندا، حزيران (يونيو) ١٩٧٦: الاتجاه السائد في دراسات الشرق الأوسط كما هو متجلٍّ في الحالة الألمانية.

- The trend in Middle East studies as illustrated by the Dutch Case.

(٧) انظر: أبوقراط، الحكم المأثورة، I ,I ترجمة دارمبيرج في كتاب الأعمال الكاملة لأبوقراط، باريس، ١٨٤٥، ص ٣٤٠.

- **Hippocrate,** Aphorismes I, I, traduction Daremberg dans Oeuvres d'Hippocrate, Paris, 1845, P. 340.

وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله (مكسيم رودنسون)

النص الثاني

يمكن معالجة هذا الموضوع من وجهات نظر مختلفة. ووجهة النظر التي أنطلق منها شخصياً سوف تكون جزئية مثلها مثل كل وجهات النظر الأخرى. سوف أنطلق من الوقائع لا من الكلمات، فهذا هو المسار الأكثر عملية وصلاحية إذا لم ننس فيما بعد وزن الكلمات وامتداداتها وأسبابها.

توجد هناك بعض الممارسات العلمية في أوروبا وأمريكا، وهي تتركز على دراسة الشعوب والمجتمعات والحضارات واللغات الخاصة بالعالم الإسلامي (أي مجمل الشعوب التي يهيمن فيها الدين الإسلامي). وهناك اختصاصيون لكل واحدة منها. نذكر من بينها: دراسة التاريخ (المقسَّم بحسب المناطق والفترات الزمنية)، ثم دراسة الحضارة (التي يدرسها علماء الاتنولوجيا والانتربولوجيا، الخ...). ثم هناك تقسيم للدراسات بحسب الفروع (كتاريخ الفن وبنيته، وتاريخ التقنيات، الخ، ثم بشكل خاص تاريخ الفلسفات والآداب). كما ينبغي أن نذكر اللغات التي يدرسها علماء الألسنيات والفيلولوجيا، ثم دراسة الناس البيولوجيين الذين يدرسهم اختصاصيو الانتربولوجيا الجسدية، الخ... وهناك أيضاً تقسيم بحسب التسلسل الزمني: بمعنى دراسة الماضي أو الحاضر. فإذا كنا ندرس الماضي وجدنا أمامنا المؤرخين وعلماء الآثار، الخ... وإذا كنا ندرس الحاضر وجدنا علماء الاتنوغرافيا أو علماء الانتربولوجيا، أو علماء الاجتماع، الخ.. إن دراسة هذه الميادين العلمية لم تتم بشكل مثالي ونموذجي عن طريق التعرف عليها أولاً، ثم تقسيمها بشكل عقلاني إلى اختصاصات محددة كما هو متوقع. وإنما هي تمت بشكل تاريخي تحت تأثير عوامل متنوعة، وراح كل باحث يتعمق في دراسة مجاله الاختصاصي من جهته مع الالتقاء بالآخرين أو دون أن يلتقي بهم. وقد دعيت بعض هذه الممارسات العلمية باسم الاستشراق. وقد خصصوا لها نوعية الباحثين المختصين أنفسهم ومؤسسات

البحث والتعليم نفسها. وهذه الظاهرة هي التي أريد هنا موضعتها وشرحها قبل أن انتقدها. بمعنى أريد أن أعرف كيف حصل ذلك ومتى؟

ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نسجل الملاحظتين الأساسيتين التاليتين:

ينبغي أن نقول أولاً إن هذا الاستشراق كان يعبر عن الرغبة في توسيع الفلسفية الإنسيّة (هيومانيزم) لعصر النهضة. ففي نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر أرادوا أن يضيفوا إلى الحضارات النموذجية الكلاسيكية التي تستلهمها أوروبا حضاراتٍ أخرى. من المعروف أن اليونان وروما كانتا تشكلان هذا النموذج الكلاسيكي الذي كان يعتبر مصدراً للإلهام والتقليد والمرجعية والاستشهاد والمثال الأعلى بالنسبة لكل الأوروبيين. وفيما يخص النموذج يمكننا أن نحيل إلى مفاهيم فولتير في كتابه: «**مقالة حول الأخلاق وروح الأمم**». فهو يقول إن كل حضارة شهدت فترتها المزدهرة وعصرها الذهبي، وبعد ذلك انحدرت وانحطت ولم تعد مثيرة للاهتمام. وبالنسبة لليونان كان العصر الذهبي عصر بيرقليس، وبالنسبة لروما كان هو عصر أوغسطوس. وقد أضاف فولتير إليهما فرنسا في عصر لويس الرابع عشر. وهكذا أرادوا أن يضيفوا إلى كل هذه الحضارات نماذج أخرى شرقية. ولما كانت تلك الفترة فترة الدراسة العلمية فإنهم أرادوا التوصل إلى معرفة علمية بتلك الحضارات النموذجية. وقد عزيت هذه الإرادة أو ذلك الطموح في الغالب وقبل كل شيء، إلى التغير الذي طرأ على العلاقات بين الغرب الأوروبي والشرق، بمعنى أن الغرب أصبح أقوى من الشرق بكثير. ولكنه ناتج أيضاً عن تطور داخلي للعقلية والحساسية الأوروبية. فقد تأثرتا بشكل خاص بالتيارات الماقبل رومانطيقية والرومانطيقية. لقد حصل منعطف تاريخي ملموس بشكل واضح في بلدان عديدة (في انكلترا، وألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع هيردر بشكل خاص، وفي فرنسا فيما بعد). لقد حصل منعطف تاريخي في الحساسية والاهتمام باتجاه التركيز على ما هو خصوصي. واستكشاف الروح القومية للشعوب، كلٍّ في خصوصيته ولونه المحلي، الخ... والأسباب العميقة لهذا المنعطف التاريخي لا تهمنا هنا بحد ذاتها، ولكن يمكننا القول إنه يشكل رد فعل على النزعة الكونية أو العالمية التي هيمنت على فلسفة عصر التنوير. وقد تجسدت هذه النزعة الكونية برفع النموذج الإغريقي ـ الروماني إلى مرتبة العالمية إذ خلعوا عليه صورة مثالية أسطورية وافترضوا أن قيمه هي المعيار الوحيد الصالح لكل زمان ومكان: بل وفي نهاية المرحلة الرومانطيقية شهدنا ردة فعل على الانبهار باللون المحلي والافتتان بالروح الخصوصية لكل شعب وحتى التصور الشائع عن اليونان وروما (نضرب مثلاً على

ذلك إعادة تسمية الآلهة الإغريقية باسمها الإغريقي بدلاً من الأسماء اللاتينية المفرنسة أو المنكلزة الخ. . .).

بالطبع فإن الشرق كان مدروساً من قبل، بل ومنذ وقت طويل. ولكنه كان يدرس لأهداف توليفية إجماعية، أي من أجل البحث فيه عن الإنسان الكوني. . . أو أنه كان يُتَّخذ موضوعاً للمماحكات الإيديولوجية، وكان أهمها فيما يخص الموضوع الذي أدرسه هنا خط التبجيل المسيحي القروسطي المستمر في هجومه ضد الإسلام (كان الإسلام يشكل التكتل السياسي ـ الإيديولوجي المعادي). وقد شهدنا صعود خط تبجيلي عقلاني مضاد للمسيحية إلى جواره، وهو يتمثل بفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وقد أدى هذا الخط الثاني إلى حماسة غير مفهومة للإسلام أو الصين، وهما الحضارتان اللتان افترضوا أنهما الأكثر تلاؤماً مع القيم التي يمجدها الفلاسفة. . . ومن جهة أخرى كانت هناك أيضاً بعض ممارسات التبحر العلمي الهامشية والشديدة التخصص والمتركزة على بعض المناطق البعيدة، وذلك بفضل تطور الشبكات العلمية في القرن السابع عشر (نضرب على ذلك مثلاً «المكتبة الشرقية» التي يمكن اعتبارها أول إنسكلوبيديا للإسلام، وكان مؤلفها ب. ديربيلو وتعود إلى عام ١٦٩٧). وينبغي أن نفكر هنا بحجم العقبات والعراقيل التي كانت توضع في وجه هذه البحوث من قبل الممارسات والعادات الإيديولوجية المهيمنة التي كانت تتحكم بساحة الاهتمامات المكرسة لمسائل الإسلام وطبيعتها. نضرب على ذلك مثلاً العالم الألماني ج. ج. ريسك (١٧١٦ ـ ١٧٧٤). فقد اضطر للنضال بشدة ضد أساتذته الذين أرادوا تقليص الاهتمام بدراسة العربية إلى مجرد علاقاتها بالعبرية، وذلك من أجل خدمة التفسير الإنجيلي. (حتى مجرد الاهتمام باللغة العربية كان محرماً. . .).

ولكن هذا المطمح الجديد لمعرفة الشرق سوف يُخدَم من قبل تسهيلات أكبر تمكّن من الدراسة المباشرة للمصادر الشرقية. فقد كانت القرون الثلاثة السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر قد جمعت الأعمال التمهيدية بشكل متراكم (كتب النحو العربي، والمعاجم، والنصوص المختارة. . .). كما تراكمت خلالها مجموعات المخطوطات الشرقية أو العربية في مكتبات أوروبا (كتلك التي تشكلت بفضل البعثات التي أرسلها كولبير إلى الامبراطورية العثمانية لهذا الغرض). وقد شهد القرن التاسع عشر تقدم وسائل النقل وتعدد الرحلات التي سهَّلت العلاقات كثيراً (في الواقع أن هذه العلاقات لم تكن معدومة في أي وقت من الأوقات، وذلك في كلا الاتجاهين. نضرب على ذلك مثلاً حالة الهولندي توماس فان إيرب (إيربنيوس) الذي

ألَّف كتاباً في النحو العربي. فقد استفاد من مساعدة شخص مغربي التقاه بالصدفة بالقرب من باريس عام ١٦١١.

إن تطور العلوم الشرقية في الغرب يندرج ضمن مسيرة التقدم النوعي للمسار العلمي في كل المجالات. فالنهضة الأوروبية التي ابتدأت منذ القرن السادس عشر انعكست على كافة المجالات. وهذا التقدم أصبح ممكناً بفضل تكاثر المؤسسات التي أُقيمت ببطء من قبل تخصصيتها وبفضل تخصصيتها (شبكات البحث التخصصي، مؤسسات العلماء وجمعياتهم، الجامعات، الخ..).

وهكذا لا يدهشنا أن نرى كلمة «مستشرق» تظهر في اللغة الإنكليزية حوالي عام ١٧٧٩، كما لا يدهشنا ظهور كلمة «استشراق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨، ولا أن نلتقي الشعور نفسه المعبّر عنه في تلك الفترة مرات عديدة. فمثلاً نجد ذلك لدى فيكتور هيغو في مقدمته لـ «الشرقيات» الصادرة عام ١٨٢٩. وهو كتاب يُفتَتَح بثلاثة أبيات للشاعر الفارسي سعدي. يقول فيكتور هيغو: «لم تحرز الدراسات الشرقية في الماضي مثل هذا التقدم الذي أحرزته اليوم. ففي قرن لويس الرابع عشر كان الناس هلنستيِّين، وأما اليوم فقد أصبحوا شرقيين. ولم يحصل أبداً في التاريخ أن كرسوا كل هذا العلم للنبش في آثار تلك الهوة الكبيرة للقارة الآسيوية. ونحن لدينا اليوم عالم يبحث في كل واحدة من لغات الشرق بدءاً من الصين وحتى مصر». ويمكننا أن نكثر من هذه الأمثلة عن طريق الاغتراف من غوته مثلاً، فقد كان مسحوراً بالشرق.

إن الخصائص التي تميزت بها الممارسات العلمية المتجمعة تحت اسم الاستشراق قد تشكلت أيضاً طبقاً للحاجيات العملية للمرحلة الأولية لهذه الدراسات في العمق. إنها ترتكز على المعرفة المعمقة باللغات الكلاسيكية لآسيا (كالعربية، والفارسية، والتركية، والأوردو، والسنسكريتية، والصينية، الخ..). كما ارتكزت على فك رموز المصادر الأولية. وبالتالي فقد لزم قبل كل شيء تصنيف هذه المخطوطات، وطبع النصوص وترجمتها والتعليق عليها. وقد لزم اختراع أدوات للعمل بناء على قاعدة هذه المصادر. نقصد بهذه الأدوات: الفهارس البيبليوغرافية، والجداول الإحصائية، والقواميس، وكتب النحو، الخ... وهي وسائل لا بد منها من أجل مواصلة الدراسات إلى مدى أبعد. وقد لزم على مستشرقي تلك الفترة أيضاً أن يرسموا الأطر التاريخية المتينة، وأن يؤسسوا من أجل ذلك علم التاريخ الوقائعي (أو الحدثي) والسلالي والحولياتي ولو على مستوى بدائي. واعتمدوا في ذلك على مناهج التاريخ النقدي التي كانوا بالكاد ابتدأوا يطبقونها على الغرب فمدّوها على

الشرق. وإنه لتدريب «طويل وصعب ويستحق الإعجاب على كل حال (فنحن الذين نصرف كل هذا العناء والوقت لجمع المعلومات التفصيلية المتراكمة منذ مائة وخمسين عاماً في كتب متوافرة على طاولتنا، لا يمكننا إلا أن نشعر بالإعجاب والإكبار أمام سيلفستر دوساسي الذي كان مضطراً للبحث عنها في مخطوطات المكتبة الوطنية التي علاها الغبار). فهذه الكتب من تلك المخطوطات ولولا جهود المستشرقين الأوائل لما توافرت لدينا جاهزة. ولكن هذا التدرّب على البحث العلمي والتبحُّر لا يترك إلا مكانة ضئيلة لإدخال الإشكاليات العامة. أقصد لاستنتاج الخلاصات العامة من تلك المخطوطات، أو لتطبيق المناهج الحديثة عليها لاعتصارها واستخلاص النتائج. وهذه الحاجة التي تبدو ماسة اليوم كانت أقل أهمية بالنسبة لعلماء تلك الفترة. ومن هنا كانت أولوية الفيلولوجي (أي عالم اللغة) الذي هيمن على مرحلة الاستشراق الكلاسيكي.

لا ريب في أنه كان يوجد إلى جانب هؤلاء العلماء المتبحرين بشكل صرف (أي الأكاديميين بشكل صرف) أناسٌ آخرون ميَّالون للتنظير والعموميات. ولكن هذا الاتجاه كان يُكبَح ويُلجَم جزئياً أو يُشبَع بكل سهولة. كان يُكبَح جزئياً لأن المثال الأعلى للعلماء آنذاك كان يتمثل بالتقشف العلمي أو الممارسة التقشفية للتبحر العلمي والتواضع. وهذه القيمة أصبحنا نفتقر إليها اليوم بشكل موجع (وقد خلعت الوضعية أسدال التقديس على هذا المثال الأعلى وتلك المنهجية. ولكنهما كانتا أبعد من أن تختزلا إلى مجرد الفلسفة الوضعية). كان العلماء يعتقدون آنذاك أنه لكي نتوصل إلى مرحلة التعميم (أو استنتاج الخلاصات والنتائج العامة) فإنه ينبغي أولاً البحث عن المعلومات والوقائع بشكل تفصيلي دقيق إلى أبعد حد وذلك عن طريق العمل الطويل والصعب. وكانوا يعتقدون أن الانتقال إلى هذه المرحلة الثانية لا يمكنه أن يتم إلا بشكل متأخر بعد أن تتوافر كل الشروط، هذا إذا أمكن الانتقال إليها في يوم من الأيام! وكان الكثيرون آنذاك يكرسون حياتهم كلها لدراسة ميدان علمي ضيق جداً. وأما أولئك الذين لا يستطيعون القيام بأعباء هذا المثال الأعلى التقشفي للعلم فقد كانوا يكتفون غالباً بأيسر الطرق. كانوا يكتفون غالباً بالأفكار العامة التي تلقوها من الفلسفة ومن الوعي الاجتماعي لعصرهم. وأما البعض الآخر فكانوا يمتلكون أحياناً حدساً عبقرياً معزولاً، وأما الآخرون فكانوا يستسلمون لتركيب نظريات خيالية لا أساس لها من الصحة بسبب استعجالهم لتجاوز التفاصيل والوقائع ولكن دون أن يكونوا مسلَّحين لذلك. لم يكونوا مؤهلين للتنظير والتفلسف أو استخلاص النتائج العامة، ومع ذلك راحوا يتفلسفون (وهذه العادة لا تزال شائعة حتى اليوم). وأما

الفئة الأخرى فكانت تهتدي بهدي العلوم الإنسانية النادرة التي كانت قد ابتدأت بالتشكل في بدايات القرن التاسع عشر. وكانت العلوم الإنسانية القادرة آنذاك على التأثير على الأفكار العامة للعلماء المستشرقين هي تلك التي تتمثل بعلم الألسنيات التاريخية والمقارنة الذي تبلور عام (١٨٣٠) حول فرانز بوب. فمن المعروف أن هذا العالم كان قد اكتشف وجه القرابة بين مختلف اللغات الهندية ـ الأوروبية. وكانت تتمثل أيضاً بتاريخ الأديان الذي انتشر إلى أوسع مدى بفضل المعركة الجدالية المضادة للمسيحية في القرن الثامن عشر (بفضلها جزئياً). ولكنه انتشر بعمق أكثر وبجدية أكثر في ألمانيا بشكل خاص. وكانت تتمثل أيضاً بعلم الانتربولوجيا الجسدية التي ابتدأت خطواتها الأولى حوالي ١٨٤٠. لقد استلهم علماء ذلك الزمان هذه المناهج الجديدة، وكانت نتائج ذلك في الغالب كارثية. وذلك لأن هذا الاستلهام كان يتم ضمن خط نزعة مثالية من نوع ديني. وهي المثالية التي تعتبر أن الظواهر الدينية هي أساس كل شيء، وأن الظواهر الفكرية أو الذهنية هي نواة الحضارات. كما أن هذا الاستلهام كان يستمد نسغه من عنصرية مغذّاة من قبل علم الألسنيات التاريخي والمقارن المختلط بالنتائج المساء فهمها لعلم الانتربولوجيا الجسدية (كما أن هذه العنصرية كانت تعود أيضاً إلى المشاكل الاجتماعية للمجتمع الأوروبي والأوروبي ـ الأميركي في ذلك الحين).

إن مكتسبات ذلك الاستشراق الكلاسيكي كانت ضخمة، ولا نستطيع أن نستعرضها كلها وإنما نحن مضطرون للانتقاء والاختيار. نذكر من بين هذه المكتسبات تلك الكمية الضخمة من الوثائق الجدية المتراكمة، كما نذكر تحقيق تلك النصوص القديمة والعديدة بطريقة علمية لم تكن قد حصلت حتى ذلك الوقت، كما نذكر مسائل التاريخ الوقائعي (أو الحدثي) والتاريخ الأدبي والترتيب الزمني الصحيح للتواريخ الزمنية المتسلسلة. وكل هذا كان ضرورياً كقاعدة للانطلاق بقدر ما كان غير كافٍ بحد ذاته... إنه يشكل المرحلة الأولية من الدراسة العلمية لا الدراسة العلمية كلها. فبعده ينبغي على الدارس أن يحلل ويستنتج ويركب وينظِّر...

إن النواقص صارخة. نذكر منها على وجه الخصوص:

ـ ظاهرة العرقية المركزية الأوروبية. ولكن الشيء المدهش هو أنهم يندهشون منها اليوم! بالطبع فهي تمثل نظرة الآخر! وكيف يمكن لها أن تمثل شيئاً آخر؟ بالطبع هذا لا يعني أننا ننكر مساوئها، فهي مؤكدة.

ـ الرؤيا الجوهرانية والمثالية للحضارات. فالتصور المشكّل عن بعض

«الحضارات» متجذر وراسخ (بالطبع فإن عددها يتغير بحسب المؤلفين). ولكل حضارة جوهرها، أو هكذا كانوا يعتقدون. وهذا الجوهر ثابت لا يتغير ولا يتبدل. إنه لاصق بكل شعب. وهذه الجوهرانية تتطابق غالباً مع المركزية اللاهوتية وذلك تحت تأثير تاريخ الأديان المتطور جداً (على قاعدة ساحة الصراع الإيديولوجي في أوروبا). فقد كانوا يعتقدون أن كل ظواهر الحضارة الأخرى تتمحور حول المعطيات الدينية، ولا يمكن فهمها أو تفسيرها إلا من خلالها. (العامل الديني هو الحاسم في نهاية المطاف في نظر مستشرقي تلك الفترة. ولم يكونوا يولون اهتماماً كافياً للعامل الاقتصادي أو الاجتماعي. . .).

ـ كان هناك ترابط لا مفر منه بين الاستشراق وحركة الأفكار العامة للغرب في تلك الفترة. فقد كانوا يعتقدون بأولوية النموذج الأوروبي وتفوقه على جميع النماذج الحضارية الأخرى. وكان هذا الاعتقاد يتجلى بكل وضوح في كل الخلاصات الانتربولوجية لتلك الفترة، هذه الخلاصات المتعلقة بالتطور البشري. فقد كانوا يعتقدون أن كل خطوط التطور سوف تنتهي في خاتمتها إلى النموذج الأوروبي. وكانوا يعتقدون أن هذا النموذج يعلو على كل شيء ولا يمكن تجاوزه. ولم يكن يشذ عن هذا التصور إلا بعض الباحثين القلائل والمعزولين من الماركسيين. ولكنه كان يعتبر بالنسبة لهم ممكناً تجاوزه ضمن الخط الأوروبي نفسه (بمعنى أن هذه الظاهرة الثقافية أو تلك المؤسسة في المجتمع الاشتراكي الكوني المستقبلي سوف تكون امتداداً للجانب «المتفوق» الذي كانت قد توصلت إليه في المجتمع الرأسمالي الأوروبي).

ـ نقص تأطير الدراسات من قبل الإشكاليات العلمية أو المنهجيات العلمية الصالحة والراسخة. يرافق هذا النقص بشكل عام الاعتقاد العملي (ولكن ربما ليس النظري) بأولوية الفيلولوجي على غيره من الباحثين. فالفيلولوجي المستعرب أو المختص بالصينية تكمن مهمته في دراسة كل ما يخص الحضارتين المتجسدتين في النصوص المكتوبة بهاتين اللغتين. وبالتالي يمكن لهذا الفيلولوجي ـ بحسب هذا الاعتقاد ـ أن يكتب عن علم الفلك والسلالات الحاكمة والآداب، وكل شيء خاص بالبلدان المعنية!. . . وكان هذا الوضع يمثل حاجة عملية شبه إجبارية نظراً لغياب المختصين الحقيقيين بهذه المجالات وذوي المعرفة العميقة باللغتين العربية والصينية. ولكن هذا الوضع كان يؤدي إلى نوع من الهواية الانفعالية والتدخل في دراسات جدية جداً ومتقشفة وصعبة دون تسليح كاف، وذلك بسبب افتقار هؤلاء المستشرقين لأي منهجية أخرى غير المنهجية الفيلولوجية. (وهي غير كافية كما نعلم).

- الارتباط الجزئي بالممارسات السياسية الإمبريالية وبالرؤى الجمالية المبنية على قاعدة النظرة الفولكلورية الاستغرابية لثقافات الشعوب الأخرى غير الأوروبية.

الأزمة والمشاكل الحالية

وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات

نحن نشهد الآن فترة أزمة بالنسبة للاستشراق.

وهذه الأزمة ناتجة أولاً عن تطور العلوم الإنسانية وإهمال الاستشراق الكلاسيكي لها. ومن المعروف أنه لم يعد ممكناً إهمال الاطلاع عليها والتدرب على مناهجها. ولكن من الصعب جداً على الباحث أن يجمع بين معرفتها وبين الاتقان الذي لا يقل ضرورة للمنهجية الفيلولوجية. فالواقع أن كلتا المنهجيتين تتطلبان موقفين عقليين مختلفين بما فيه الكفاية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الصعوبة الأساسية تكمن في مسألة الوقت بكل بساطة: فاليوم يمتلك فقط أربعاً وعشرين ساعة، ولا حيلة للباحث في ذلك، فوقته محدود، وكذلك عمره.

هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن الأزمة تخص أيضاً العرقية المركزية الأوروبية. وقد ساهم في اندلاع هذه المشكلة، من بين عوامل أخرى، دخول اختصاصيِّي البلدان المدروسة إلى ساحة البحث العلمي مؤخراً. وكانت لهذا الحدث نتائجه الكبرى. ذلك أن هؤلاء الاختصاصيين القوميين قد يميلون إلى رمي كل مكتسبات الاستشراق باعتبار أنها ملوَّنة بالعرقية المركزية الأوروبية للاستعمار، وبالنظرة الفولكلورية الاستغرابية أي السلبية لثقافاتهم. وهذا شيء مفهوم بحد ذاته. ولكنه خطر. فنحن نعلم أن أوروبا هي التي كانت قد طبَّقت حتى الآن المنهجية العلمية الدقيقة إلى أقصى حد ممكن، وتجاوزت بذلك المراحل السابقة التي عرفتها الحضارات الأخرى المتنوعة حتى القرن السادس عشر. وهذا عائد إلى أسباب تاريخية محسوسة ويمكن معرفتها بدقة، وليس إلى أي «تفوق» وراثي أو عنصري أبداً. وليس من العقل ولا الواقعية أن يرمي هؤلاء الباحثون القوميون مناهج العلوم الإنسانية ونتائجها مثلما أنه ليس من العقل ولا الواقعية أن يديروا ظهرهم لكل تجليات التقدم التكنولوجي والعلمي المحض. إن نظرة الآخر، المليئة بالنواقص والعيوب، تحمل في طياتها أيضاً ميزات إيجابية. ومن أهم هذه الميزات أنها تستطيع بسهولة أكثر ألا تقع تحت تأثير الإيديولوجيات المحلية. صحيح أن المقاربة النقدية

للمصادر الأولى كانت موجودة في الحضارتين الصينية والإسلامية للقرون الوسطى (من بين حضارات أخرى بالطبع). ولكن لم يتم اتقانها وتعميقها وتطبيقها بشكل منتظم إلا من قبل العلماء الأوروبيين وبشكل متأخر (أي بدءاً من القرن السادس عشر). إن تطبيق هذه المنهجية على ماضي البلدان الإسلامية من قبل المستشرقين الغربيين قد يبدو بمثابة القَدْح أو التشهير أو آلة الحرب الموجهة ضده. وربما كان قد حصل هذا الشيء عملياً في بعض التوظيفات أو الاستعمالات. ولكنه حقق أيضاً تقدماً موضوعياً حقيقياً مهماً جداً جداً. وهذا التقدم ناتج عن المنهجية العلمية ومكتسباتها، وعن التحرر من الدوغمائية الدينية، وعن الفهم الضروري للماضي، وعن مقاومة النماذج المغلوطة تاريخياً للحاضر. وينبغي أن نذكّر هنا بأن العلماء الغربيين كانوا قد ابتدأوا بتطبيق هذه المنهجية (في وسطهم الاجتماعي والثقافي الخاص) على ماضيهم وتراثهم بالذات. وهذا التحرر المثمر يستحق أن نحافظ عليه. لنذكّر هنا بأنه قد وصل متأخراً إلى الغرب، وبشكل أكثر تأخراً إلى الشرق. . . وقد كتب عبد الله العروي بطريقة متناقضة تقريباً ولكن ذكية ولامعة بأن العرب قد جاؤوا إلى المنهجية التاريخية في الوقت الذي راح الغرب يتقزّز منها.

وفي مجال علم اللغة أيضاً حصل نوع من التحرر من المناهج والمسارات السكولاستيكية (أو الاتباعية) البالية. ونزع غلاف التقديس عن اللغة الأدبية وتم التوصل إلى رؤيا تاريخية للغات.

وفي مواجهة الموجة الجديدة للعلوم الإنسانية، وبعد دخول الاختصاصيين القوميين إلى ساحة البحث العلمي ونقض النزعة العرقية المركزية الأوروبية، فإن المستشرقين التقليديين (أي أولئك الذين يتبعون منهجية القرن التاسع عشر وما قبله) قد واجهوا ذلك بنوع من المقاومة العنيفة والتحجُّر في غالب الأحيان. وكان ذلك ضمن الخط الموروث عن أسلافهم، بل إنهم ضخموه وبالغوا فيه أكثر من اللازم. ومن المفهوم ألا يقبل أي شخص بسهولة أن يجيئه أحد ويقول له بعد أن قضى كل عمره في الدراسة والبحث: «كل ما فعلته سابقاً لا معنى له! عُدْ إلى المدرسة وانطلق من نقطة الصفر»! إن بعض المستشرقين يحاولون أن يفعلوا ذلك ويعيدوا النظر في تكوينهم المنهجي، وأما الآخرون فيقاومون ويشككون بالإشكاليات الجديدة. والواقع أن أنصار هذه الإشكاليات من المتسرعين لا يعدمون أن يقدموا لهم المبررات للتشكك بهذ الإشكاليات، وذلك عندما يمارسون عليهم نوعاً من الإرهاب الفكري. لكأنهم يقولون لهم: «أنتم لا تفهمون شيئاً، ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً فإننا نفهم أكثر منكم»! . . .

إني أعرف هذا الموقف جيداً لأني كنت قد مارسته شخصياً عندما كنت ماركسياً دوغمائياً. وكنت أستخدم نمطاً من المحاجّة لا يزال يستخدمه الكثيرون حتى الآن على الرغم من طابعه السهل جداً والمتواطىء مع الجهل. كنت أقول لهم مثلاً: «لقد قمنا نحن بالثورة الكوبرنيكية. إن معرفتنا بالتفاصيل أقل بكثير من معرفة المستشرقين البورجوازيين. ولكن أليس أصغر تلميذ عند كوبرنيكوس أهم من أكبر علماء الفلك من قبله ضمن مقياس أنه يعرف أن الأرض تدور حول الشمس في حين أنهم هم يعرفون كل أسرار حركة النجوم ولكنهم يرونها بالعكس؟»! . . .

كما أنهم يرتابون كثيراً بالاختصاصيين القوميين من أبناء الدول المدروسة نفسها. والواقع أن الكثيرين منهم (وبخاصة الأقل جودة من الناحية العلمية) يثيرون الريبة والحذر عن حق. فهم سريعو الغضب والاحتجاج وميالون إلى «رمي الطفل مع الغسيل الوسخ» كما يقول المثل الفرنسي. كما أنهم ليسوا متحررين جميعهم من المنهجيات البالية والإيديولوجيات القديمة بصيغتها الدوغمائية اللاتاريخية. وقد أعيد تنشيط هذا الموقف من قبل الإيديولوجيات القومية الجديدة التي لا أنتقدها في مقصدها الأساسي الأولي (وبخاصة إذا كان دفاعياً). ولكني لا أملك إلا أن أشير إلى تأثيرها السلبي على العلم.

وقول ذلك لا يعني أبداً أنه لا يجوز لهم أن يغرسوا جذورهم عميقاً في ثقافتهم الخاصة وأن ذلك ليس مضيئاً أو مستنيراً. كما أنه لا يعني أنه لا يحق لهم النضال من أجل الدفاع عن قيمهم ومصالحهم القومية. وإنما يعني فقط أن البعض منهم قد يتجاوزون الحد في الاستخدام الإيديولوجي لأصولهم لكي يفرضوا أنفسهم كناطقين رسميين باسمها ولكي يفرضوا الصمت على مخالفيهم في الرأي ملوحين لهم بتهمة الوصم بالعنصرية كنوع من الابتزاز. (إن هذا الموقف غير مقبول لأنه يهدد بالخطر حتى العلم ذاته. إنه يضر بالبلدان المعنية أكثر مما يضر بالغرب).

يضاف إلى ذلك أن المستشرقين التقليديين يرتابون باختصاصيي المجالات الهامشية التي لا تزال محتقرة من قبل الممارسة الاستشراقية للعلم حتى يومنا هذا. نقصد بهذه المجالات المعرفية التاريخ المعاصر مثلاً، أو علم الاجتماع، الخ. . . ولكن يبقى صحيحاً القول هنا أيضاً إن بعض دارسي هذه الاختصاصات يستحقون الكثير من الانتقادات بسبب خفتهم وعدم جديتهم. فهم يستغلون ميل الرأي العام للأزياء الدارجة والموضات ويحاولون السيطرة عليه بأساليب البهرجة والبلاغة المعروفة. كما أنهم يستغلون بشكل وقح النجاح السهل في مجالات معرفية لا تمتلك حتى الآن مبادىء عقائدية مسلماً بها من قبل الجميع. وبالتالي يمكن لأي واحد منهم

أن يستخدم بعض الوصفات الجاهزة لكي يقدم نفسه كزعيم لمدرسة جديدة في الفكر. ولكن هذا لا ينفي أيضاً حقيقة أن المستشرقين التقليديين يستخدمون بسهولة هذه الحجة من أجل دحض معارضيهم. (إنهم يقولون: هذه موضات عابرة، هذه أشياء سطحية لا تستحق الاهتمام. إنهم يحتقرون كل ما هو جديد لمجرد أنه جديد).

وبالتالي فإننا نجد هؤلاء المستشرقين ينطوون على أنفسهم ويعتكفون على ميادينهم العتيقة المضمونة والهادئة لكي يتحاشوا اعتراضات خصومهم المبنية على الإرهاب الفكري. أقصد بهذه الميادين العتيقة: الطباعة النقدية للنصوص الكلاسيكية، ثم التاريخ الوقائعي، ثم التبحر الفيلولوجي أو اللغوي المهووس بالدقة والتفاصيل وتفاصيل التفاصيل... وهم يذكروننا ـ بكل حق ـ بحجم العمل الذي لا يزال ينتظر من ينجزه في هذه المجالات: فمثلاً كم هو عدد آلاف المخطوطات التي لم تطبع بعد؟ ولكن هذه الدراسة التبحرية الدقيقة ينبغي أن تتم في الوقت ذاته مع بلورة الإشكاليات النظرية. فهذه لا تغني عن تلك، والعكس صحيح أيضاً. (ينبغي أن يحصل تكامل بين التبحر الأكاديمي أو الفيلولوجي من جهة، وتحليل المادة المتراكمة من خلال تطبيق المناهج الحديثة أو الإشكاليات الحديثة عليها من جهة أخرى).

طرق المستقبل والتقدم

كل ما قلناه سابقاً يدلنا على طريق المستقبل الذي ينبغي اتباعه: عدم التخلي عن المكتسبات السابقة للاستشراق الكلاسيكي، الاستمرارية في خط التقشف العلمي أو عبادة العلم، البحث عن الموضوعية التي لا يمكن التوصل إليها كلياً ولكن التي سوف نتوصل إليها بشكل أقل بكثير إذا ما تخلينا عنها منذ البداية. إن من يعتبرون الموضوعية أسطورة خرافية هم أولئك الذين يريدون هدم كل موضوعية وكل مسؤولية.

من غير المفيد إطلاقاً القول إن الانتربولوجيا وعلم العراقة أو الأجناس البشرية والاستشراق الأوروبي كانت جميعها قد أُفسدت من قبل العرقية المركزية الأوروبية لأولئك الذين يمارسونها، أو أنها كانت مرتبطة بالسياسات الامبريالية، الخ... وعلى أي حال فإن كل المجتمعات البشرية التي كانت تملك في احتياطيها فائض القوة الضروري للعمل الذهني كانت تجد من المفيد أن تدرس بالقليل أو بالكثير من التعمق المجتمعات الأخرى. كل المجتمعات البشرية فعلت ذلك من خلال الرواسب

المعهودة لأنماط تفكيرها الخاصة عن طريق الإسقاط اللاواعي لمفاهيمها على المجتمعات الأخرى. فهذه المفاهيم لأنها مفاهيمها، تمثل بالنسبة لها الناموس الكوني، وهي تعتبر ذاتها واقعية وصحيحة وتحاول أن تفهم أشكالاً أخرى من الحياة والوعي الشاذة عنها أو الغريبة عليها. وبما أن اختصاصيي هذه المجتمعات كانوا مشروطين إلى مثل هذا الحد بمفاهيم مجتمعاتهم وتصوراتها فإنهم كانوا يضعون أنفسهم (بشكل دائم تقريباً) في خدمة سلطات بلادهم. نضرب على ذلك مثلاً مؤلفاً صينياً من القرن الثالث عشر. فقد كان مفتشاً للتجارة الأجنبية ومن سلالة الأمراء. وقد كتب يقول: «عند العرب بوذا يدعونه ما ـ هيا ـ و»..!.. (أي محمد) فقد أسقط بوذا على محمد لأن بوذا هو نبيه ويمثل مركز ثقافته (العرقية المركزية الصينية). إن ممارسات من هذا النوع سوف تظل موجودة ما دامت هناك مجتمعات بشرية على قيد الحياة وتمتلك إمكانياتها. وينبغي أن تتخذ هيئة الممارسات العلمية إلى أقصى حد ممكن من الصرامة والموضوعية. وإذا ما جاءت الإيديولوجيات وحرفتها عن مواضعها، فإنه ينبغي أن نبذل كل ما في وسعنا لتطهيرها منها ونحذِّر كل الحذر لكيلا تحرَّف من قبل إيديولوجيات أخرى. وإذا كانت منهجيتها رديئة فينبغي تحسينها. بل يمكننا حتى أن نغير تسمياتها إذا ما حرصنا على ذلك. ولكننا سنجد دائماً مجالات البحث الضرورية ذاتها. وينبغي أن نوطن النفس على الفكرة القائلة إنه يلزمنا التحضير للكثير من العمل الصبور المسبق، ويلزمنا الكثير من التعرجات والانعطافات واتخاذ المسافة النقدية قبل أن ننتقل إلى بلورة المقترحات النظرية الجادة. وكما كتب ماركس إلى مترجمه الفرنسي بأسلوب خاص جداً بالقرن التاسع عشر، ولكن بكل صواب وحق: «لا توجد طريق مَلَكيَّة بالنسبة للعلم. ووحدهم أولئك الذين لا يخشون من عناء تسلق الدروب الوعرة لهم الحظ في الوصول إلى القمم الساطعة» أو العالية...

ـ التركيز على ضرورة التنظير عن طريق اللجوء إلى الإشكاليات الحديثة (ولكن التي لا ينبغي استخدامها دون تفحص نقدي). فهي ليست معصومة كما يتوهم بعض الشباب المتسرعين والمبهورين بكل ما هو حديث.

ـ الإصغاء إلى العلماء «القوميين» (أي علماء البلدان المدروسة)، والتعاون معهم على قدم المساواة أيًّا تكن صعوبات هذا التعاون.

ـ دمج المجالات المهمَّشة أو المُحتقَرَة من قبل البحث الكلاسيكي. أقصد بذلك دراسة الفترات غير الكلاسيكية (المدعوة بعصر «الانحطاط»)، ثم تطبيق منهجية التاريخ غير الوقائعي: أي تاريخ العقليات والأخلاق والعادات، الخ...

وهذا التاريخ يعيد طرح المشاكل ضمن إطار المسارات السوسيولوجية والانتربولوجية. يضاف إلى ذلك ضرورة دراسة الأوضاع الحالية ووضعها على محك التساؤل دون اعتبارها فقط مجرد استمرارية للحضارة الكلاسيكية، وذلك ضمن إطار كتابة تاريخ وسوسيولوجيا وانتربولوجيا عامة وشاملة للعالم المعاصر، أو للحداثة. فمثلاً يتوهم المستعربون المختصون بالقرون الوسطى أو بالعصور القديمة أنهم يفهمون بشكل مباشر مصر المعاصرة. هذا وهمٌ وخطأ. فلمعرفة مصر المعاصرة ينبغي على الباحث أن يعرف الإسلام في عموميته بالإضافة إلى الدوافع المحركة للاقتصاد الحديث من جملة أشياء أخرى. بمعنى آخر فإن المختص بالماضي ليس مؤهلاً لإطلاق الأحكام على الحاضر بشكل أتوماتيكي. فلكل عصر مختصّوه.

- محاولة الاندماج - حتى لو كان ذلك يمثل الشيء الأصعب - داخل تيارات الأفكار المعاصرة للشعوب المعنية، ومحاولة فهم تصوراتها لمشاكلها الخاصة من الداخل. ولكن ذلك لا يعني خضوع الباحث المستعرب (أي المستشرق) لأزيائها الدارجة أو لتياراتها الإيديولوجية بشكل استعبادي إنه ليس مطالباً بتبنيّها وإنما هو يفعل ذلك من أجل الاستفادة من تساؤلاتها ومن أجل أن يفهمها من الداخل وبشكل واقعي صحيح. إن البحث عن المكتسبات والتساؤلات طريق محفوف بالمصاعب والشكوك وسوء التفاهم والظنون. ولكنه هو الطريق الوحيد المجدي في نهاية المطاف. فالجدية والصدق والشرف والموقف الموضوعي تؤدي مهما طال الزمن إلى نيل الاعتراف بها وتخلق في الجهة الأخرى شركاء متفاعلين معنا على الأساس نفسه. وهكذا يتم إغناء الفكر بشكل مشترك ومتبادل. إنهم يحترموننا إذا ما صدقناهم الرأي لا إذا ما صدَّقناهم وجاملناهم ونافقنا عليهم... قد لا يفهمون موقفنا في حينه ولكنهم حتماً سوف يفهمونه فيما بعد ويقدّرونه حق قدره.

المقدمة الأولى لكتاب جاذبية الإسلام (١٩٨٠)

مكسيم رودنسون

النص الثالث

يحتوي هذا الكتاب الصغير على جزئين غير متساويين من حيث الحجم.

الجزء الأول، وهو الأطول والأكثر امتلاء بمعطيات الوقائع، هو أيضاً ذلك الجزء الذي انتظر الطباعة الكاملة أطول وقت ممكن. وهو الذي يخشى عليه أكثر من غيره من أن تُساء قراءته وفهمه من قبل القرّاء غير المختصين كثيراً. في الواقع أنه ليس تجميعاً تنقيبيًّا تبحُّرياً ولا يريد أن يكون كذلك، كما أنه ليس مقالة رشيقة وخفيفة على الطريقة الصحفية. وهما نوعا الكتابة اللذان اعتاد عليهما القراء من أجل تقدير النوع الأول، واحتقار النوع الثاني أو إهماله في غالب الأحيان.

يجد القارىء في مكان آخر تفاصيل فهرسية وغير فهرسية عديدة جداً حول تاريخ الدراسات المتراكمة عن الشرق الإسلامي في الغرب والرؤى أو الصور المتشكلة عنه أيضاً (سوف أذكرها فيما بعد). ولم أشأ أن أنتقي من ذلك العدد الضخم من المعطيات إلا ما يبدو لي صحيحاً، نموذجياً، هادفاً، بغية إيضاح التيارات الكبرى التي اعتقدت بإمكانية استخراجها منها. وكان هدفي الأساسي بالإضافة إلى محاولة كتابة نص تسهل قراءته على الجمهور العام، أن أحدد بشكل واضح هذه التيارات الكبرى التي سادت عن الإسلام في الغرب، وأن أحاول اكتشاف سببيّتها أو مسبباتها. وفي البداية كان أحد بواعثي هو أن أكتشف الأعذار المبررة للتهم والإدانات التي يطلقها البعض، ثم أن أكتشف رضى الآخرين عن ذواتهم وما يمكن أن ينطوي عليه من تعميم إيديولوجي.

لقد أردت تجاوز وجهة النظر هذه التي تعود في جذورها إلى رد الفعل ضد التصورات الجدالية الشائعة، والتي تريد أن تجد اتجاهها من خلال المشاكل الحقيقية التي تثيرها (أو التي يقذفون بها على وجوه بعضهم بعضاً، فهذا أكثر دقة في الكلام وإن يكن أكثر ابتذالاً)، والتي تولي أهمية قصوى للعلاقات المعاشة بين «المسلمين» (أو بشكل أوسع المُستعمرَين سابقاً) وبين «الغربيين». كما أردت تجاوز وجهة النظر

الوصفية في الدراسة، أي مجرد الاكتفاء بتقديم جرد تبسيطي مكثف، وهو الشيء الذي ينتظره مني الجمهور الأول الموجه إليه هذا المقال. ولكن هناك توجهاً آخر أعتقد أنه يمكن لدراستي أن تقدم له إسهاماً ما. والواقع أنه ظل نصب عيني ولم يحد عنه بصري. في الواقع أني أهدف إلى تحليل مشكلة أوسع بكثير، وهي مشكلة سوسيولوجية أرى أنها أكثر أهمية من تلك المشاكل التي تشغل المماحكات الجدالية بين «الشرقيين» و«محبِّي الإسلام من الغربيين» والمستشرقين.

والأكثر أهمية وديمومة من وجهة النظر العلمية حتى لو اعتبرته فئتا القراء المتخاصمين كلتاهما بمثابة اللاشيء (هاتان الفئتان الاحتماليتان اللتان أشرت إليهما من قبل)، هو مراقبة العلاقات الصراعية بين اختصاصيِّي الدراسات الشرقية من جهة ثم الناس الذين تحيزوا لهذا الطرف أو ذاك من الطرفين المتصارعين في المنطقة على الأقل إيديولوجيا. (قلت فئتين احتماليتين لأنهما موجودتان احتمالاً في كلتا الجهتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية).

نجد من الناحية العلمية أنه من الأهمية بمكان أن ندرس الطريقة التي تنبثق فيها وتتبلور وتتطور المواقف والمفاهيم الخاصة بمجموعة واسعة من الشعوب ذات الثقافة المتشابهة أو المتماثلة تجاه مجموعة أخرى من النوع نفسه. فالأفكار الشائعة عموماً بخصوص هذا الموضوع تحت اسم العرقية المركزية «والعنصرية» صحيحة بشكل يقل أو يكثر، ولكنها تظل «غامضة» أكثر مما ينبغي[1]. كما أن الأمر لا يمكن أن يتعلق أيضاً بمجرد رؤيا موضوعية بحتة للواقع، كما يعتقد عملياً الجمهور العام الامتثالي أو المستشرقون الذين يشاطرونه المنظور نفسه على الرغم من علمهم وتبحرهم. كنت قد حاولت أن أبرهن على أن العوامل الكبرى المؤثرة هي من جهة الحالة الراهنة والمتغيرة لكلا العالمين المتواجهين. وهي من جهة أخرى الاتجاهات الداخلية للمراقب ـ المنخرط الذي يطلق الأحكام على الوضع. (وهذه الأحكام هي بحد ذاتها متغيرة طبقاً لحاجيات داخلية أيضاً إلى حد كبير)، وهذه الاتجاهات تميل عادة إلى تشكيل ذاتها على هيئة إيديولوجيات. ونتيجة لذلك فهي لا تشكل صورة واحدة كما يعتقد الكثيرون من المحللين في غالب الأحيان، وإنما تشكل عدة صور بحسب البيئات والطبقات الاجتماعية والمكانة التي يحتلها أعضاء هذه الطبقات في العلاقات القائمة مع العالم الآخر. وكذلك الدور الذي يلعبونه، ودرجة انخراطهم في إيديولوجيات عالمهم أو معسكرهم، الخ. . . وهذه الصور غالباً ما تكون فعالة وشغالة وناشطة. وهي تؤدي على الأقل إلى اتخاذ مواقف ذات نتائج وانعكاسات مهمة. وهي تؤدي، كأقصى حد، إلى الفعل والانخراط الموجه من قبلها. وكانت

إحدى النواقص الكبرى في رأيي لتحليل هذا الموضوع الاعتقاد «الساذج» بهيمنة صورة واحدة. وبالطبع فهي الصورة الأكثر نظرية، أي الصورة التي يجهد في فرضها الإيديولوجيون «العضويون» أو المثقفون الرسميون المنتمون إلى الثقافة التي تطلق هذه الأحكام. ولكن الحقيقة مختلفة تماماً عن ذلك كما آمل وكما سيتوضح من خلال تحليلي. أما المناضلون الإيديولوجيون فيعلنون أن كل صورة هي إيديولوجية. وهذا ما يتيح لهم القول إن كل الصور تتساوى فيما بينها، وبالتالي يحقّ لنا أن نختار الصورة التي نحبها دون أي تبرير موضوعي. إنهم يحاولون القضاء على فكرة الموضوعية من أساسها. ولكني حاولت من جهتي أن أسير في اتجاه مختلف عندما سعيت للبرهنة على أن الأدلجة الأكثر تطرفاً لشعب ما لا تستطيع أن تمنع وجود بعض هوامش الموضوعية التي قد تكون أحياناً مقلّصة جداً، ولكن التي يمكن للظروف أن تطورها وتنمّيها، حتى لو لم يكن ذلك إلا بعد دفع الثمن الذي قد يجعلنا نخسر من جهة ما نربحه من الجهة الأخرى.

وعلى هذين المنظورين من التفحص النقدي للحجج الجدالية من جهة ولتركيب نموذج سوسيولوجي للفهم من جهة أخرى، فإني حرصت أشد الحرص، حتى لو لم أهمل كلياً المذاق الحي والمشوق للنادرة الحية كما سيرى القارىء فيما بعد.

إن النص الأول من هذا الكتاب قد شهد بعض المراحل والتقلُّبات والمراجعات التي أرى من الضروري إثارتها هنا لكي أبرر بعض التتمات أو الملاحق التي سترد في هذه المقدمة، ولكي أبرر حدودها أو محدوديتها. لقد كتب معظم هذا النص عام ١٩٦٨. وقد طلب مني أن أعالج الموضوع لصالح كتاب جماعي إنكليزي مخصص لدراسة الإرث الذي خلفته الحضارة الإسلامية للثقافة الكونية[٢] أو البشرية. ولما كنت مولعاً بهذا الموضوع تركت نفسي على سجيتها ورحت أكتب دراسة أوسع بكثير مما يتحمله الكتاب الجماعي المذكور. وكان المسؤول عن نشر الكتاب في ذلك الوقت هو العالم الكبير جوزيف شاخت الذي جدد دراسة القانون الإسلامي (أقول هذا دون التقليل من قيمة الأعمال الأخرى للمستشرقين الآخرين. وقد راح بالكثير من الإخلاص والتفاني يقوم بنفسه بكتابة خلاصة موجزة لموضوعي وبترجمته إلى الانكليزية[٣]. وقام بهذا العمل بالكثير من الذكاء والاحترام لآرائي (التي لا يشاطرني إياها دائماً) وبالكثير من المهارة والحذق. ولكنه اضطر بالطبع إلى حذف الكثير من المعطيات والشروحات لكي يتوصل إلى الحجم المتناسب مع الكتاب. ثم جاء موت جوزيف شاخت (في الأول من آب ـ أغسطس ١٩٦٩) وعوامل أخرى، لكي تؤخر

ظهور الكتاب الذي كان يحتوي على «خلاصة» بحثي حتى عام ١٩٧٤[٤].

أما النص الفرنسي الكامل لبحثي فقد استخدمته كقاعدة لبعض المؤتمرات والمحاضرات[٥]. وقد وزعته على بعض الأصدقاء المهتمين بالموضوع، وكان بعضهم قد أصدر كتباً حول الموضوع منذ ذلك التاريخ. ثم انتهى به الأمر أخيراً إلى الظهور ولكن بصيغة رديئة تمنع نشره على العموم[٦]. جاءت هذه الطبعة لكي تضمن له نشراً طبيعياً في كتاب صغير الحجم.

ومنذ أن كنت قد حررته لأول مرة ظهر، كما هي العادة دائماً، تقدم في تراكم المعطيات والمعلومات الأساسية عن الموضوع نفسه. وهذه المعطيات هي بشكل خاص النصوص العربية الإسلامية. وبما أن الأمر يتعلق بالعصور الوسطى فإن الكثير من المخطوطات قد ظهرت طباعتها.

وأما النصوص الأخرى المنشورة سابقاً فقد ظهرت لها طبعات أفضل وأكثر صحة واتساعاً. وأما في ما يخص الفترات التالية للعصور الوسطى فقد نبَّه هذا الباحث أو ذاك إلى بعض الكتب والوثائق المُهمَلة.

هذا من جهة. أما من جهة أخرى فقد ظهرت كتب نظرية عديدة حول الموضوع، واستعادت المشروع نفسه بأشكال مختلفة وبوجهة نظر مختلفة واستخدمت غالباً الوثائق نفسها. ولكنها استخدمت أحياناً وثائق أخرى لم أطلع عليها أو أني كنت قد أهملتها قصداً. وقد قدمت هذه الكتب بعض الأفكار إلى جوار الأفكار التي كنت قد قدمتها. ولما كنت من جهتي مهتماً دائماً بهذا الموضوع فإني قد سجلت أثناء قراءاتي معطيات مادية جديدة وراح تفكيري يحقق تقدماً فيما يخص بعض النقاط على ضوء الأحداث الراهنة بشكل خاص. (أي الأحداث السياسية الجارية في كلتا الجهتين).

ولا أستطيع الآن إعادة كتابة نصي الأولي من جديد، ولا أعتقد أن ذلك سيكون مفيداً. فقط اكتفيت بإضافة ذكر بعض النصوص المهمة جداً أو إضافة استشهادات منها، هذا بالإضافة إلى إثبات بعض المراجع. وأما فهرس المراجع فلم تتم مراجعته وتجديده إلا جزئياً. ولكني لم أهدف أبداً إلى الإحاطة الشاملة بالموضوع، وعلى أي حال فإن ذلك مستحيل. فليس هناك من أحد قرأ كل النصوص المهمة ولا أزعم أني ذلك الشخص الذي قرأ أكثر من الجميع. وقد رتبت بعض العيِّنات والتصانيف التي بدت لي مهمة وقادرة على أن تجعل التحليل ممكناً.

وكان هذا التحليل الشمولي ولا يزال همي الأول والأساسي. كما أعتقد أنه هو الذي ينتظره مني معظم قرائي. ولا أعتقد أنه ينبغي عليّ أن أغيِّر خطوطه العريضة. كل ما فعلته هو أني عدَّلت بشكل طفيف بعض العبارات أو الصياغات.

وقد حاولت هنا، كما في أماكن أخرى، أن أتبع طريقاً وسطاً يقع بين اتجاهين يبدو لي أن كليهما مزعج، ولكنهما الأكثر انتشاراً بحكم قوة الأشياء. فهناك من جهة العارفون بالأمر، أقصد الاختصاصيين، وكانوا غالباً يميلون إلى الاهتمام بتجميع المعلومات الأساسية (أو الأولية)، ثم اهتمام فقط بالعثور على نص لم يحصلوا عليه بعد أو لم يطلعوا عليه. وهناك من جهة أخرى الجمهور الأوسع المتمثل «بالعموميين» (من فلاسفة، وعلماء اجتماع، الخ..). وهم اختصاصيو العلوم الأخرى، أي كل أولئك الذين يتوقعون أن يجدوا هنا أضواء منيرة تؤدي إلى إعادة النظر في التزام أساسي ما أو على العكس تقويته (سواء كان هذا الالتزام سياسياً أم اجتماعياً أم وجودياً). وهم لا يهتمون إلا بالأفكار المنبثة أو المبثوثة. وإذا ما تطرف كلا هذين الطرفين إلى حده الأقصى (وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة لحسن الحظ) فإننا نجد من جهة ذلك الباحث المتبحر المتحجر العقل والعاجز عن الربط بين اثنتين من المعطيات (حتى مجرد ربط). وهو لا يهتم إطلاقاً بالأفكار العامة أو بالتنظيرات. ونجد من جهة أخرى ذلك البهلوان الذي يبني النظريات بكل حذق ومهارة على أساس لا شيء، أي مع احتقار كامل للوقائع والمعطيات. سوف أحاول أن أبيِّن هنا، كما فعلت في مكان آخر، أن هناك مساراً آخر ممكناً. وهو لا يلجأ إلى التجريد أو التنظير إلا بحذر، كما أنه مستعد دائماً لمراجعته عن طريق الاستضاءة بمعرفة الوقائع الأولية إلى أقصى حد ممكن دون أن يبحث عن الإطلاقية الكلية. وهذا في اعتقادي هو ما يدعى بالمسار العلمي.

لقد اعتقدت أنه من المفيد أن أشير هنا إلى تلك الكتب التوليفية والتحليلية التي نشرت بعد صدور نصي الأساسي وأن أصنفها بحسب مزاياها، على الأقل فيما يخص أهم ما وصلني منها بحسب رأيي.

لقد أصدر مختص كبير في الشؤون الإسلامية وذو علم جمّ بمصادر الدرجة الأولى هو السيد مونتغمري واط دراسة شمولية عن تأثير الإسلام على أوروبا القروسطية[٧]. وهذا ليس هو بالضبط موضوع كتابي هنا، وإن كنت قد قد اهتممت بالموضوع في مكان آخر[٨]، كما أني انتقدت في هذا المجال أيضاً الأفكار الأكثر شيوعاً في الوسط الاستشراقي. ولكن السيد مونتغمري واط يعالج فيه أيضاً،

وبالضرورة، الصورة الأوروبية القروسطية عن الإسلام. ويبدو لي أن النتائج التي توصل إليها تتوافق جزئياً مع نتائجي. ولا أعرف ما إذا كان يعتنق كلياً طريقتي في رؤية الأشياء.

وكذلك الأمر فإن الأب يواكيم مبارك لا يتموضع في المستوى نفسه الذي أتموضع عليه، كما يدل على ذلك كتابه المنشور عام ١٩٧٧ بعنوان: «**أبحاث حول الفكر المسيحي والإسلام في الأزمنة الحديثة وفي الفترة المعاصرة**»[٩].

ولكننا نجد في هذا الكتاب المتبحر جداً والمليء بالتفاصيل والمؤلَّف من أقسام عديدة متجاورة، الكثير من الصفحات التي تعالج المشاكل التي أعالجها نفسها. إن دراسة المؤلفين بشكل فردي والاستشهادات العديدة المثبتة تجعل الكتاب شديد الجاذبية والإفادة. وأما وجهات نظره وخلاصاته فتنحو في أغلب الأحيان باتجاه منظور الحوار بين المؤمنين المسيحيين والمسلمين. وهذا أبعد ما يكون عن مقصدي حتى لو كان هذا الحوار، منظوراً إليه من الخارج، يدخل إلى حد ما ضمن ساحة اهتماماتي وتحليلاتي.

وأما المؤرخ الموهوب والكاتب التونسي هشام جعيط فإنه يعالج ضمن منظور موازٍ لمنظوري مشكلة الرؤيا الأوروبية للإسلام أو بالأحرى للعالم الإسلامي. وسبب القرابة بيني وبينه أنه لا يتبنى كمحور إطلاقي لتفكيره وجهة النظر الدينية[١٠]. فهو يعالج هذه المسألة في الجزء الأول من كتابه الصادر بعنوان: «**أوروبا والإسلام**». وهنا نجد أن تحليل هذين الكونين الثقافيين والتاريخيين بحدّ ذاتهما يحتل أيضاً مكانة كبيرة. إنه كتاب لامع وذكي جداً وثاقب يستعرض فيه المؤلف ثقافته الواسعة سواء كان ذلك في المجال العربي أم في مجال التاريخ والفكر الأوروبي. إني أنصح بكل قوة بقراءته. ولا أختلف مع رأي هذا المؤلف إلا نادراً، على الأقل في هذا القسم من كتابه. ولكنه لا يحاول تقديم صورة تفصيلية عن كل الفترات إلى الحد الذي قدمته أنا، وإنما يكتفي بتركيز انتباهه على بعض النقاط والمؤلفين، وهذا ما يتيح له إطلاق بعض الأحكام النافذة ذات الوضوح القاطع.

أنصح أيضاً قرائي بقراءة كتاب إدوارد سعيد عن **الاستشراق**» الذي إذا صح علمي، فإن ترجمته الفرنسية في طور الإعداد وسوف تظهر مع ظهور كتابي الصغير هذا[١١].

إن كتاب هذا الباحث الفلسطيني الذي أصبح أستاذاً للأدب الإنكليزي

والمقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك، والذي يتمتع بثقافة أدبية كبيرة في الإنكليزية والفرنسية، قد لقي نجاحاً كبيراً في العالم الأنغلو ساكسوني. وقد أثار في الأوساط المهنية للمستشرقين شيئاً يشبه الصدمة النفسية. صحيح أنهم كانوا قد اعتادوا على رؤية أعمالهم تُنتَقد بصفتها «عرقية ـ مركزية»، وأن يُنتقَدوا هم أنفسهم من قبل المنشورات «المحلية» بصفتهم عملاء، واعين أو غير واعين، للامبريالية الأوروبية ـ الأميركية ولكن هذه المنشورات والكتب لم تكن تصل إلى المحيط المباشر الذي يعيشون فيه، كانت تتم في العالم العربي والإسلامي بشكل عام وبغير اللغات الأوروبية. وهكذا وجدنا الآن فجأة أن كل هذه الاتهامات قد استعيدت دفعة واحدة من قبل أستاذ جامعة أميركية مكرس علمياً ويعرف عن كثب أعمال فلوبير وكوليريدج بل ينتسب إلى أفكار فوكو! لقد رد المستشرقون على ذلك عن طريق انتقاد أسلوب سعيد وفرز نواقص وأخطاء هذا المؤلف الذي لا ينتمي إلى القبيلة (قبيلة المختصين بالإسلاميات والدراسات العربية). كما تحدثوا عن جهله بمشاكل التاريخ الوقائعي (الأحداثي) أو الثقافي الذي يمارسه هؤلاء المختصون. لنستبق هنا قائلين إن إدوارد سعيد على الرغم من امتلاكه لنظرات عامة عن الشرق ككل، وعلى الرغم من تحدثه أحياناً عن الدراسات المتعلقة بالهند والصين، فإن اهتمامه في هذا الكتاب يتركز بشكل خاص على الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط والمغرب الإسلامي، أي على العالم العربي بالدرجة الأولى.

إن بعض الانتقادات التي وجهها المستشرقون لكتاب إدوارد سعيد تبدو مشروعة، وبإمكاني أن أضيف إليها انتقادات أخرى. فالنزعة النسبوية الكلية التي يتبناها المؤلف لا تبدو لي مبرَّرة ولا حتى متواصلة بشكل متماسك على مدار الكتاب كله. ولكن جوهر الأمر ليس هنا. ذلك أنه يمكننا دائماً أن نستفيد من نظرة الدارس غير المختص عندما يعالج موضوعاً ينتمي إلى اختصاص آخر، على الأقل عندما تكون هذه النظرة آتية من شخص يمتلك الحد الأدنى من المعلومات عن هذا الاختصاص بالذات (وهذه هي حالة إدوارد سعيد إلى حد كبير). إن ميزة سعيد أنه ساهم في تحديد إيديولوجيا الاستشراق الأوروبي بشكل أفضل (في الواقع ينبغي أن نقول الاستشراق الانكليزي ـ الفرنسي). لقد حددها من خلال تبلورها في القرنين التاسع عشر والعشرين وعلاقتها الجذرية بالأهداف السياسية والاقتصادية الأوروبية لتلك الفترة. والتحليل الذي يقدمه عنها ذكي وبارع وغالباً ما يكون صحيحاً. ولكن يبدو لي أنه يخطىء أحياناً في تأويل بعض نصوص المستشرقين، ويبدو أن نظرته تضطرب بسبب حساسيته الزائدة عن الحد تجاه ردود فعل الآخرين، أي الأوروبيين ـ

والأميركيين الأصليين. ومن هنا تنتج بعض آرائه وصياغاته المتطرفة.

ولكن قسماً كبيراً من نقده للاستشراق التقليدي يظل صحيحاً، وسوف تكون الصدمة التي أحدثها كتابه مفيدة جداً إذا ما دفعت بالمختصين إلى إدراك أنهم ليسوا بريئين إلى الحد الذي يدعون أو حتى إلى الحد الذي يعتقدون. كما أنها ستكون مفيدة إذا ما دفعت بهم إلى محاولة أخذ الوعي بالأفكار العامة (أو بالخلفيات المسبقة) التي ينطلقون منها بشكل لا واعٍ وإلى فرزها وتوجيه نظرة نقدية إليها.

ولكن الخطر يكمن فيما يلي: فإذا ما دفعنا ببعض تحليلات إدوارد سعيد إلى نهاياتها، وبخاصة بعض أحكامه وتعبيراته فإننا نسقط في فخ عقيدة مشابهة للنظرية الجدانوفية القائلة بوجود علمين متضادين، بورجوازي وبروليتاري.

وهذا هو في الواقع الميل الطبيعي لكل إيديولوجيا التي إذا ما اعتمدت على حركة احتجاجية ما واعتبرت نفسها الناطق الرسمي باسمها، فإنها تنتقد النتائج العلمية أو المعتبرة كذلك، هذه النتائج الصادرة عن أفراد طبقة ما أو شريحة اجتماعية أو عرقية أو فئة ممسكة بزمام السلطة. وهناك دائماً أساس حقيقي لهذا الموقف لأنه يبقى صحيحاً القول بأن الفكر العلمي يحمل دائماً في طياته صبغة أولئك الذين أنتجوه، وبالتالي حالتهم الاجتماعية والقومية من بين جملة عوامل أخرى.

ولكن نتائج مثل هذه النظرية يمكن أن تكون خطرة جداً. فإذا ما دفع بها حتى نهاياتها القصوى كما يحاول دائماً أن يفعل الإيديولوجيون الاحتجاجيون الذين لهم مصلحة كبيرة فيها من أجل إعادة مركزهم أو تقوية موقعهم، فإنها تؤدي إلى توليد أشخاص من نوع ليسنكو. إنه لصحيح فعلاً أن نتائج العلماء البورجوازيين كانت متأثرة بأوضاعهم الطبقية جزئياً وبحسب نسبة عالية تقل أو تكثر طبقاً للاختصاصات والشخصيات الفردية والمنعطفات والحالات الخصوصية. ولكن هذا لا يعني أن لا علاقة لها بما ينبغي أن ندعوه بالواقع. ثم بشكل أخص فإن ذلك لا يعني أن البروليتاريين حتى لو كانوا جهلة يمتلكون بالطبيعة الامتياز المطلق بالتوصل كلياً إلى هذا الواقع! ومن الصحيح القول إن عدم وراثية الخصائص المكتسبة ووراثية الخصائص الأخرى من شأنهما أن يشجعا الرؤيا العنصرية والمراتبية الهرمية للتاريخ والمجتمع. ولكن هذه الرؤيا ليست بالضرورة نتيجة إجبارية أو حتمية. فهذا لا يعني أبداً، وقبل كل شيء، أن المناضلين المضادين للعنصرية هم وحدهم لهم الحق في دراسة علم البيولوجيا والوراثة أو أنهم يمتلكون الامتياز الخاص بهم دون غيرهم في استخلاص النتائج الصحيحة من تلك الدراسة. هذا لا يعني أبداً أن التجارب التي

يجريها العلماء ذوو الإيديولوجيا العنصرية بشكل واعٍ أم غير واعٍ هي كلها بدون قيمة، وأن تجارب المضادين للعنصرية ينبغي تبنيها دونَ أي نقد.

إن الجدانوفية المبلورة على أساس أنها عقيدة ترتكز على قاعدة التحليل الاجتماعي لم تكن محرومة من المقلِّدين. فالكثير من مثقفي العالم الثالث (أو اتباع النزعات القومية الاحتجاجية في بعض المناطق الأوروبية) كانوا يميلون للسير في الاتجاه نفسه. وهكذا رحنا نسمع عن العلم الأسود والعلم الأبيض، عن علم المستعمَرين وعلم الامبرياليين! ولكن أطر الحركات النضالية وهياكلها لم تتح حتى الآن لمثل هذه العقائد أن تتطور كثيراً.

وأيًّا تكن أهمية الانحرافات التي جرَّتها الحالة الاستعمارية فيما يخص اختيار المعطيات والمحاجّة، وأيًّا تكن الحاجة ماسة لمحاربتها، وأيًّا تكن أهمية دخول المستعمَرين أو المستعمَرين سابقاً على مسرح التاريخ لأول مرة وفتحهم لأفواههم من خلال مثقفيهم الأكثر كفاءة ثم استخدامهم لحساسيتهم الميالة بطبيعة الحال إلى هذه الانحرافات، أيًّا تكن أهمية كل ذلك فإنه من الضروري ألا ندع أنفسنا ننجرف نحو مثل هذه العقيدة، أي العقيدة القائلة بوجود علمين لا علم واحد. فهذا يؤدي للقضاء على العلم والفكر بكل بساطة.

إن النص الثاني الذي يشكل كتابي هذا والذي يمكن للقارىء أن يطلع عليه يعبر بالضبط عن أفكاري بخصوص هذه النقطة. وإنه لشيء لا يخلو من الدلالة والمغزى أن تكون الأوساط الاستشراقية قد طلبت مني معالجة هذه المسألة كما يدل عليه هذا النص. إنه نص المحاضرة التي ألقيتها في مدينة ليدن بهولندا في حزيران (يونيو) (١٩٧٦) على أعضاء الرابطة الهولندية لدراسة الشرق الأوسط والإسلام. وهي تمثل، إذا جاز التعبير، نقابة المستشرقين المختصين بالإسلاميات في هولندا[١٢]. والواقع أن آثار وانعكاسات كتاب إدوارد سعيد قد حركت قلق المستشرقين واهتمامهم بموضوع المشروطية الاجتماعية والعرقية والثقافية لعلمهم (أو لممارستهم العلمية). ولهذا السبب فلم أدهش كثيراً لأني دعيت في آذار (مارس) ١٩٨٠ من قبل المؤتمر الحادي والعشرين للمستشرقين الألمان إلى برلين لكي ألقي ضمن هذا الإطار محاضرة كانوا قد حددوا لي موضوعها مسبقاً: «العرقية المركزية والاستشراق».

لا أعرف ما إذا كانت الأجوبة التي قدمتها عن الأسئلة التي طرحت عليّ كانت مرضية تماماً. بالتأكيد ليست مرضية تماماً. وعلى أي حال فإنها لن تكون مرضية

تماماً في نظر الجميع. وهذا أفضل على أي حال. ولكني بذلت ما في وسعي لكي أقدم المادة والمعطيات الكفيلة بإضاءة الأمر للقارىء وتقديم نتائج تفكير مخلص له. أما ما تبقى فليس من شأني ولا حيلة لي فيه. وللقارىء الحكم أولاً وأخيراً.

هوامش البحث

(١) حاولت أن أذهب إلى أبعد من ذلك في دراستي لطيبولوجيا المواقف، أي لمختف أنواع المواقف المتخذة من قبل المستشرقين والبحث عن أصولها وجذورها، وذلك في المقالتين التاليتين:

أ ـ العنصرية والعرقية، منشورة في مجلة «بلورييل»، باريس، العدد الثالث ١٩٧٥، ص ٧ ـ ٢٧.

ب ـ الأمة والإيديولوجيا، في الانسكلو بيديا الكونية، الجزء الحادي عشر، ١٩٧١، ص ٥٧١ ـ ٥٧٥.

- **Maxime Rodinson:** - Racisme et ethnisme, in pluriel, Paris, N°3,

- *Nation et idéologie, in* Encyclopaedia Universalis, vol. 11, 1971.

(٢) الكتاب الجماعي المذكور هو عبارة عن طبعة جديدة كلياً لكتاب سابق كان قد أخذ شهرة كبيرة في وقته: «ميراث الإسلام». وكان قد نشر لأول مرة عامة ١٩٣١ من قبل السير توماس أرنولد وألفريد غيوم.

- **Sir thomas Arnold** et **Alfred Guillaume** The Legacy of Islam, Oxford university press,

وقد صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة جماعية تعرضت لميراث الحضارات الأخرى: كميراث اليونان وروما وإسرائيل والصين والعصور الوسطى ومصر القديمة، الخ...

(٣) ولد جوزيف شاخت عام ١٩٠٢ في مدينة راتيبور التي تدعى اليوم راسيبورز في منطقة سيليزي التي كانت ألمانية في ذلك الوقت. ومات عام ١٩٦٩. وكان أحد الألمان القلائل الذين عارضوا بلادهم أثناء الفترة النازية لأسباب مبدئية محضة (فلم يكن يهودياً ولم يكن مسيَّساً) لكي نقول إنه له مصلحة شخصية في المعارضة. لا، عارضها فقط لأسباب أخلاقية ومبدئية وذلك منذ مجيء هتلر إلى السلطة. وكان أستاذاً جامعياً مشهوراً، عندما غادر بلاده إلى الأبد عام ١٩٣٤، ولم يكتب بعدئذٍ بالألمانية قط. وإنما راح يستخدم اللغة الإنكليزية. وقد تعاون مع إذاعة الـ ب. ب. سي أثناء الحرب العالمية الثانية وأصبح مواطناً إنكليزياً عام ١٩٤٧. انظر ترجمة وفاته الصادرة في مجلة «ستوديا إسلاميكا» عام ١٩٧٠ على يد برونشفيغ، وانظر أيضاً ما كتبه عنه شارل بيلاّ في مجلة «آرابيكا» عام ١٩٧٠ أيضاً.

- Studia Islamica, Paris, N°31, 1970.
- *ARABICA, vol 17, 1970.*

(٤) انظر مكسيم رودنسون في مقالة له صادرة بالإنكليزية بعنوان: «الصورة الغربية والدراسات الغربية عن الإسلام» وذلك في الكتاب الجماعي «ميراث الإسلام»، الصادر عام ١٩٧٤. الصفحات ٩ ـ ٦٢.

- **Maxim Rodinson:** «The western image and western studies of Islam» in «Tht legacy of Islam» Oxford, 1974.

(٥) اذكر من بين هذه المحاضرات العامة تلك التي ألقيتها بتاريخ ٢٧ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٩ في القاهرة. وقد نشرت عنها ملخصات بالعربية لم يتح لي أن أراجعها في جريدة الأهرام بتاريخ ٢٩ من الشهر نفسه وفي مجلة «الطليعة» في القاهرة عام ١٩٧٠ (العدد الثاني من السنة السادسة). ص ٤٨ ـ ٨٣. وألحقت بها مقاطع من المناقشات التي تلت المحاضرة.

(٦) ظهر النص الأول لهذا الكتاب عام ١٩٧٨، ولكن بما أني لم أستطع مراجعته فقد كان مليئاً بالأخطاء والنواقص، وبالتالي فقد منعت نزوله إلى السوق وتوزيعه في المكتبات. لقد وزع فقط على المشاركين في المؤتمر الدولي للدراسات الإسلامية.

(٧) انظر: مونتغمري واط: «تأثير الإسلام على أوروبا القروسطية». مقالة منشورة في مجلة الدراسات الإسلامية، باريس، العدد ٤٠، ١٩٧٢، الصفحات ٧ ـ ٤١، ٢٩٧ ـ ٣٢٧، ثم العدد ٤١، ١٩٧٣، الصفحات ١٢٧ ـ ١٥٦.

- **W. Montgomery Watt:** «L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale» in Revue des études islamiques, Paris, vol. 40 1972, p. 7 - 41, 297 - 327, vol, 41, 1973, p. 127 - 156.

(٨) انظر: مكسيم رودنسون في مقالة: «تأثيرات الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية في مجال الاستهلاك والتسلية». روما ١٩٦٩.

- **Maxime Rodinson:** «Les influences de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne dans le domaine de la consommation et de la distraction» in Convegno internazionale, 9 - 15, 1969.

وانظر أيضاً: «ديناميكية التطور الداخلي والتأثيرات الخارجية في التاريخ الثقافي للمتوسط» منشورة في أعمال المؤتمر الأول لدراسة ثقافات المتوسط ذات التأثير العربي ـ البربري. مالطا ١٩٧٢، ومنشورات الجزائر ١٩٧٣، الصفحات ٢١ ـ ٣٠.

Maxime Rodinson: Dynamique de l'évolution interne et des influences externes dans l'histoire culturelle de la Méditerranée «in Actes du premier congrés d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo - berbére. Malte 1972, Alger 1973.

(٩) مع مقدمة لإدمون رباط، بيروت، ١٩٧٧، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، رقم ٢٢.

(١٠) انظر هشام جعيط في كتابه «أوروبا والإسلام»، منشورات سوي، باريس، ١٩٧٨.

Hichem Djaït: L'Europe et l'Islam, Paris, Seuil, 1978.

(١١) انظر: إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»، لندن، ١٩٧٨ وأما الترجمة الفرنسية فقد ظهرت للتو عن دار نشر سوي بمقدمة من تزفتان تودوروف، ١٩٨٠ وبعنوان أطول نسبياً: «الاستشراق، الشرق مخلوقاً من قبل الغرب».

Edward Said: L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident, seuil, 1980.

(١٢) كنت قد نشرت مقالة أخرى عن الموضوع نفسه: «الاستشراق»، بعنوان: «حالة الاستشراق الخاص بالإسلام ومكتسباته ومشاكله» وذلك في كتاب «مرض الرؤية: الاتنولوجيا والاستشراق» باريس، ١٩٧٦، سلسلة ١٠/١٨، رقم ١١٠١، الصفحات ٢٤٢ ـ ٢٥٧.

Maxime Rodinson: «Situtíon, acquis et problémes de l'orientalisme islamisant» in «Le mal de voir, ethnologie et orientalisme», 1976.

المقدمة الثانية لمكسيم رودنسون
(بعد مرور تسع سنوات) (١٩٨٩)
جاذبية الإسلام

النص الرابع

بعد أن اطلعت على الصفحات السابقة من جديد بغية تحضير الطبعة الثانية للكتاب، وبعد مرور تسع سنوات على صدوره، فإني أشعر بالعجز عن ذكر كل الأعمال التي صدرت منذ ذلك الوقت على هيئة كتب ومقالات، والتي تتعلق بالموضوع الذي درسته. ويعترف معي الجميع، على الأقل، بأن هذه القضية ذات أهمية قصوى وأنها تتعلق بالمشاكل الحاسمة لعصرنا الحاضر.

كنت قد تحدثت، وسوف أتحدث في مكان آخر بشكل أكثر تفصيلاً، عن كتب من أمثال كتابي تييري هنتش(١) وجورج قرم(٢)، هذا لكيلا استشهد إلا بالكتب الصادرة باللغة الفرنسية وفي فرنسا. وقد قدرت باهتمام كبير كل ما قدّماه لنا، وبالأخص، وإلى حد كبير، بعض الأفكار التي يقترحانها وبعض المسالك والدروب التي يدلان عليها. ولكن لي أيضاً الكثير من الانتقادات، وأحياناً خطيرة، يمكن أن أصوغها تجاه هذه الأفكار. وسوف أشير إلى ذلك في السطور التالية على مدار هذه المقدمة.

وهذا يقودني، أولاً وقبل كل شيء، إلى تسجيل ملاحظة عامة ينبغي على كل متابعي هذه المجادلة أن يأخذوها بعين الاعتبار بشكل أفضل مما مضى. سوف أقول إن الانتشار الهائل للثقافة عن طريق الراديو والتلفزيون والمجلات الأسبوعية والصحف والدوريات المنتشرة بشكل واسع قد كانت له آثار مفيدة جداً. ولكن ينبغي أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار بعض الآثار الضارة الناتجة عن الثقافة الجماهيرية هذه. صحيح أن هناك الملايين من البشر الذين أصبحوا يهتمون بمجالات ما كانوا يعرفونها ولا سمعوا بوجودها قط. وهو منظور رائع لا ينبغي أن يثير من طرفنا إلا الترحيب والتصفيق الحاد! ولكن قسماً كبيراً من هذا الجمهور الجديد ليس مدرباً ولا مؤهلاً لمعرفة الفرق بين المنشورات الجادة والصالحة بل وحتى الأكاديمية وبين مقالات

الدرجة الثانية أو الثالثة غير العليمة إلا بشكل جزئي وناقص بالموضوع، هذا إن لم تكن محض هذيانات وهلوسات وبهلوانيات.

صحيح أن الأمور كانت دائماً هكذا بشكل يقل أو يكثر. نلاحظ فيما يخص السباق على الشهرة منذ العصور القديمة أن الذين احتلوا المراتب الأولى لم يكونوا هم الأفضل دائماً أو الذين يستحقون فعلاً الإصغاء إليهم. وكما حصل في زمن المخطوطات فإن «المتأخرين» في الدرجة أو المنزلة كانت تنزل بهم تلك المصيبة الرهيبة، وهي عدم وجود نسخة مخطوطة من أعمالهم، وبالتالي فكانوا يختفون من لائحة الكتَّاب.

وهكذا اختفت أعمال ذات قيمة ضخمة ولم تصل إلينا في حين أنه وصلتنا أعمال تافهة بسبب شهرة أصحابها في وقتهم ووجود مخطوطة لهم، ومارست هذه الأعمال تأثيراً كبيراً على العقول في الغالب. وحتى في عصرنا الحاضر نجد أنفسنا أحياناً مضطرين للتنبيه إلى قيمة مؤلفين حقيقيين مغمورين بالصمت ومُحتَقَرين بدون حق، طالما وضع المعاصرون ثقتهم فيمن لا يستحقونها وتشبثوا بهذا الخطأ طيلة حياتهم كلها، إلى أن تجيء حياة الخلود فتمحي آثار الذين اشتهروا بدون حق وتكتشف قيمة من أهملوا في زمانهم بدون حق.

واليوم نلاحظ أن التضخم الهائل للمنشورات، والتنافس القائم بين ناشرين عديدين، واختياراتهم التي تتم طبقاً لثقافتهم الخاصة ومعلوماتهم الخاصة وأهوائهم واهتماماتهم وحتى عاداتهم المستهجنة، قد جعلت منهم ومن أولئك الذين يلعبون دوراً أساسياً في النشر الجماهيري ـ كمنشطي برامج التلفزيون والصحفيين المشهورين، الخ. ـ جعلت منهم جميعاً مساهمين في دفع هذه الظاهرة الإعلامية إلى مداها الأقصى. هذا دون أن ننسى صداقاتهم الشخصية وعلاقاتهم المنفعية، الخ. . . لنضف إلى ذلك أن العوامل نفسها قد شجعت أشخاصاً كثيرين على الكتابة، ولولاها لما فكروا لحظة واحدة في ذلك. فبالإضافة إلى ذكرياتهم وإبداعات خيالهم الممتعة غالباً فإنهم توهموا أنهم قادرون على معالجة موضوعات تتطلب تحضيراً طويلاً وكفاءات علمية ومنهجية سابقة. وهم محرومون من ذلك وبالتالي غير قادرين على معالجته بشكل صحيح بأي شكل كان. والجميع متساوون في الجنة! وإذا حرم المرء من الولادة في الجنة المثالية لمعبد الآلهة الوهمي، فكم هو عدد أولئك الذين يريدون أن يحشروا أنفسهم في مقدمة عربة الشهرة؟ إن رغبتهم هذه مشروعة تماماً، ولكنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء اكتساب الكفاءة العلمية التي تتطلب وقتاً طويلاً وتحضيراً حقيقياً. بل إنهم لا يرون ضرورة ذلك، وفي غالب الأحيان لا يحسون حتى بوجود

مثل هذه الضرورة. ولا نملك إلا أن ندين هؤلاء الطفيليين الذين يتطفلون على العلم تطفلاً ويحدّثونك عن موضوع الإسلام والعرب، الخ... وكأنهم عارفون. إن النتائج السلبية المتولدة عن ظاهرة الثقافة الجماهيرية هذه عديدة. سوف أتناول منها واحدة فقط تتمثل في أن الجمهور العام (ولكن ليس هو وحده) يضع على المستوى نفسه مؤلفات ذات قيمة متفاوتة جداً. والوهم يلعب هنا دوراً كبيراً ولكن غير صحيح. فقد يبدو علمٌ بأكمله في أعين الناس وكأنه متمثل فقط ببعض المؤلفين الذين طالما تحدثوا عنهم في الوسط الذي نتردد عليه أو الذي عشنا في كنفه طيلة الشهور الأخيرة أو السنوات الأخيرة. وبالنسبة للوسط الذي يخصني فإن ذلك يعني أن العالم المصغَّر الباريسي يبدو في أعين الكثير من الناس وكأنه يمثل قمة التقدم في العلم والفكر.

في الصور المقدمة هنا في هذا الكتاب والتي تغطي أكثر من عشرة قرون، ليسمح لي القارىء بأن أتحرر من تشوهات الرؤية هذه. بالطبع فإني لا أستطيع الزعم أني متخلص كلياً من مثل هذه التأثيرات على رؤياي الخاصة. ولكن ذلك ليس سبباً كافياً لأن أخضع دون أي مقاومة لتصورات هذا السيل المتدفق للرأي العام الشائع. فمن المعروف أن نقد الرأي الشائع ينبغي أن يسبق كل محاولة للفكر والتفكير (ونحن لا نزال بعيدين جداً عنه). فنحن لم نعد نستطيع أن نستخدم مصطلحي «استشراق» و«مستشرقين» بشكل طبيعي بعد أن أصبحا أسطوريين. ولذلك فسوف ندعوهما بالدراسات العالمة أو العلمية المتركزة حول تاريخ مجتمعات الشعوب المتموضعة شرقي أوروبا، وهذا تحديد جغرافي حيادي خال من أي حكم مسبق!. إن هذه الدراسات تعني في الحالة الراهنة للتخصص آلاف المقالات والمجلات والكتب المنشورة كل عام. والكثير منها لا يمكن أن يصل إلا إلى أيدي القراء الذين يمتلكون مسبقاً معرفة معمَّقة بالميادين المدروسة.

نجد في **الفهرس الإسلامي** الذي ألفه ج. د. بيرسون تعداداً للمقالات أو المجلات أو الكتب الصادرة في اللغات ذات الحرف اللاتيني أو السلافي لمدة خمس سنوات بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٥، وما نجده حوالي الثلاث عشرة ألف مادة أو مقالة. ومجمل هذه المواد المتعلقة بنقاط تفصيلية دقيقة (أو الكتب المتخصصة أو الأكثر عمومية) هي التي تحقق تقدم العلم، وليس تلك المقالات الصحافية السريعة وغير المتخصصة أو غير المتعمقة الموجهة عادة إلى ملايين القراء (قراء الجرائد) أو ملايين المشاهدين (التلفزيون). ولا أستثني من ذلك حتى مقالاتي التي أنشرها أحياناً في الصحف في بعض المناسبات! وبالتالي فإن تقديم لائحة فقط بأسماء هذه

المقالات الصحافية ونسيان المقالات التخصصية العلمية يعني الخداع المؤكد.

وعلى الرغم من هذا التحذير فسوف نستسلم هنا مرة أخرى لإغراء كتابة لائحة إجمالية بأسماء هذه الأعمال والمقالات والنشاطات. ولكن ماذا يتبقّى لنا إذا ما غضضنا الطرف عن الدراسات التخصصية الدقيقة التي يقوم بها الباحثون المتبحرون يومياً عن العالم الإسلامي والتي ينبغي في الواقع أن تستحوذ على انتباهنا بالدرجة الأولى، ولكن التي لم تتغير في خطوطها العريضة منذ أن كنت قد كتبت هذا الكتاب؟ إذا ما غضضنا الطرف عن تلك «الكتب العمومية» التي لا تقدم لنا أي معلومة جديدة أو فكرة جديدة، أو عن تلك الكتب المدبَّجة التي تكرر أخطاء الماضي نفسها بدون كلل أو ملل، فما هو الشيء الجديد الذي نراه أمامنا في السنوات الأخيرة ضمن مجمل المطبوعات العمومية المتعلقة بمجال دراستنا؟

في الواقع أن الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ أثرت كثيراً على تصور الإسلام (أو التصور المشكّل عن الإسلام) لدى جماهير الرأي العام خارج العالم الإسلامي. وبالتالي فإنها أثرت، كما يبرهن على ذلك كتابي كله، على تصورات الاختصاصيين أنفسهم حتى لو تجلى ذلك بطريقة لا مباشرة جداً وجزئية جداً ومثالية جداً. لكن لنلح هنا مرة أخرى (ذلك إنه مهما ألححنا فلن يكون إلحاحنا زائداً) على فكرة أن بعض الباحثين المشتغلين على قصائد هذا الشاعر العربي أو ذاك الشاعر الفارسي، على بنية الامبراطورية العباسية أو المنغولية، على الأفكار الفلكية أو البيولوجية لأي مفكر في هذا الكون، على شروط الوجود الحياتية لهذه القبيلة أو لذلك الشعب، إن هؤلاء جميعاً لم يتأثروا بذلك الحدث أو التيار السياسي المذكور إلا قليلاً، هذا إذا تأثروا.

فهؤلاء متخصصون أكاديميون بعيدون عن هموم اللحظة والأحداث الجارية. ولكن يمكن القول إن أحد الآثار الإيجابية الناتجة عن ذلك الحدث (ثورة ١٩٧٩) هو.

أن الاهتمام بالإسلام قد تزايد. وبدون أن أُجري استطلاعاً دقيقاً للرأي العام فإنه ليمكنني القول إن المقالات من كل الأنواع والبرامج الإذاعية والتلفزيونية التي أخذت تتكاثر حول الموضوع، على الرغم من كل خداعها وأخطائها وغشها، لا يمكن إلا أن تكون قد حملت في طياتها بعض المعطيات الصحيحة وأدت إلى أُلفة الجمهور الغربي مع عالم مجهول إلى حد كبير.

ولكن من الصحيح القول أيضاً إن المعلومات الخاطئة قد انتشرت في كل مكان وإن مجمل صورة عالم الإسلام قد شوهدت من خلال منظور مشوَّه إلى حد كبير.

والصورة التي صعقت روح الغربيين وكل أولئك الذين يعيشون خارج العالم الإسلامي بدون شك كانت تلك التي تتمثل بنمط الهوس التعصبي الذي يدعى بحسب الحالات والبلدان والاتجاهات: بالأصولية (الإسلامية)، أو بالتزمت (الإسلامي)، أو بالحركية الإسلامية(٣). إنها صورة مهدِّدة بالخطر ومخيفة، صورة مرتبطة بطبقة الإكليروس الدينية المقززة التي يشعر نحوها الغرب كله بالرعب لأنه عانى طيلة قرون عديدة من الاتجاه المسيحي الذي يماثلها. ومن هنا ينتج ذلك الميل عند الغربيين إلى اختزال الإسلام وكل ما هو إسلامي إلى فزَّاعة مخيفة. وهذا ليس مرضاً عقلياً تنبغي إدانته وإنما ظاهرة مستمرة للآليات الأبدية للروح البشرية. ولكنها تُستَخدم بالطبع لأهداف غير حميدة وغير بريئة بدرجات تقل أو تكثر.

إن هذه الصورة المشكَّلة عن الإسلام والتي تميل إلى أن تفرض نفسها بشكل واسع على الأشخاص الأكثر تنوعاً، لا تقل خطأً عن تلك الصورة النموذجية المثالية التي يحاول التبجيليون المسلمون فرضها والقائلة بأن عالم الإسلام كله عدالة وانسجام ووئام! ونخص بالذكر من بين هؤلاء أولئك المثقفين الذين اعتنقوا الإسلام مؤخراً. وهم بشكل عام جاهلون بتاريخ إيمانهم الجديد الذي اعتنقوه وببيئته الاجتماعية. إن الصورتين معاً خاطئتان لأنهما متحيزتان. وكما يحصل في معظم الحركات الإيديولوجية الأخرى فإننا نجد في كل التشكيلات الدينية من هذا النمط أو غيره الخير والشر في آن معاً: أقصد الخير والشر في الأفكار كما في الرجال.

هناك جوانب أخرى للإسلام وأنماط أخرى من المسلمين (أو أفراد من العالم الإسلامي) غير هؤلاء المتعصبين الخالين من كل احترام للحياة والآلام البشرية، أو غير هؤلاء القادة الذين يجمعون في شخصيتهم بين الطموح والثقة العمياء بعقيدة مجتزأة ومبسطة، أو غير هذه الجماهير التي يتغلب لديها الانتماء الملتهب إلى الجماعة أو الطائفة على كل اعتبار آخر. كما توجد أيضاً جماهير غفيرة من المسلمين المعتدلين الذين يخشون الله في الوسائل التي يستخدمونها، مسلمين عطوفين ومتسامحين. باختصار: يوجد مسلمون إنسانيون! وهم يستلهمون المبادىء الموجودة في النصوص المرجعية للإيمان المشترك من أجل الخير بالطريقة نفسها التي يمكن أن يجد فيها الآخرون أوامر معينة يستخدمونها من أجل الشر.

والشيء الأهم الذي ينبغي فهمه هو: إن معظمهم ليسوا منخرطين كلياً وبشكل لا مرجوع عنه في هذا الطريق أو ذاك. ذلك أنه كما يحصل في حالات أخرى من التاريخ الإيديولوجي فإن الظروف والمناسبات وتقلُّبات التاريخ تدفع باستمرار في هذا الاتجاه أو ذاك. وعموماً فإن الحرب والثورة يحوِّلان بالفعل الكائنات المسالمة

إلى ذئاب هائجة. وفي النهاية تعود أحياناً إلى طبعها الأصلي. وهذا الأمر لا ينطبق فقط على الحروب والثورات وإنما أيضاً على التهديدات الحقيقية أو المفترضة التي تهدد الجماعة التي ننتمي إليها، أو تهدد إيماننا أو أخلاقنا أو بنيتنا. لنتذكر هنا، ولو للحظة واحدة، ذلك الهذيان الذي هيَّج الجماهير في العواصم الأوروبية في الأسابيع التي سبقت مباشرة الصراعات الدولية الأخيرة (أي الحربين العالميتين الأولى والثانية). فأنا شخص ينتمي إلى جيل شهد الحرب العالمية الثانية وعرف معناها ومعنى التهييج الجماهيري.

ولكن الفعل يثير رد الفعل. ففي مواجهة الرؤى المهيمنة أكثر فأكثر في الغرب عن العالم الإسلامي والتي تريد أن تشوهه وتعتبره خاضعاً بشكل كلي للهمجية الظلامية، لاحظنا أن ردود الفعل لم تكن معدومة. وقد صدرت بالطبع عن المسلمين أنفسهم أولاً (وقد صدرت أحياناً بطريقة رعناء وغير مجدية سببها الجهل العميق بالعقليات الأوروبية وكيفية مخاطبتها). ولكنها صدرت أيضاً عن كل أولئك الذين كانوا قد أُعجبوا على الأقل ببعض جوانب العالم الإسلامي أو بعض مناطقه أو قطاعاته. وهؤلاء المحبون للإسلام مجتمعون في جمعيات مفيدة جداً، ولكنها تفرز أيضاً الظواهر الثقافية المتولدة عن كل نشاط نضالي. نذكر من بين هذه الظواهر ثوابت كونية ذات خصائص متميزة جداً ويصعب جداً تحاشيها. نقصد بذلك خلع الإنسان للصفة الإطلاقية والجوهرانية المثالية على جماعته. فهم في نظره «أخيار» بشكل مطلق وأبدي. وأما خصومه والآخرون بشكل عام فهم «أشرار» بشكل مطلق وأبدي[٤]. إن أدلجة رد الفعل على نقد الآخرين تشبه في سيرورتها أدلجة هذا النقد ذاته: أي عن طريق التركيز المحرقي أو البُؤَري والتعميم التجاوزي. وهكذا نتوصل بسرعة إلى الهذيان المحض. وأشهر مثال على ذلك ممارسة التبجيل على طول الخط، أو الهوس بمؤامرة كونية شريرة ضد الإسلام!

إن نقدنا العنيف لأولئك الذين يشهِّرون بالإسلام ويهاجمونه بدون حق لا ينبغي أن يتضمن ـ من الناحية العقلانية ـ الإعجاب الكلي والدائم بكل ما يتعلق بالمناخ الإسلامي. فكل المجتمعات وكل الجماعات البشرية وكل الأنظمة الفكرية وكل قوانين السلوك لها ثغراتها وجوانبها الوسخة وميلها للسير في اتجاه خطر على الأقل فيما يخص بعض النقاط. ويمكن أن نجد في كل مكان أفراداً ضالين، خطرين، شريرين. لا شيء يضمن لنا الحماية ضد الانزلاق في وهدة الاتجاهات الفاسدة التي قد تصيب أي جهد للمعرفة أو للأخلاق. لا شيء يحمينا من ذلك بما فيها العقيدة التي نؤمن بها ونقدسها سواء كانت دينية أم علمانية. فأكثر هذه العقائد روعةً وسمواً

سرعان ما يسهل تأويله وتحويله والتلاعب به من أجل تبرير أبشع الأعمال إن لم يكن من أجل تقديسها.

كل مسيرة التاريخ وكل دراسة المجتمعات تثبتان لنا ذلك بالطريقة الأكثر وضوحاً وسطوعاً، هذا على الرغم من أن البشرية في مجملها لا تزال مصرة على تجاهل هذا الدرس الواضح بشكل كامل. إن التمويهات الفلسفية أو التبريرات الأكثر بهاء وتزويقاً في حنكتها الفكرية لرفض التجربة العملية ودروسها لا يمكن أن تكون أكثر من أقنعة جذابة تغطّي أبشع أنواع الضلال التي تدفع إليها البواعث النفسية والاجتماعية العميقة.

وهوس المرء بوجود مؤامرة عليه يتولد بشكل لا يقل حتمية عن عملية المنافسة والصراع. وهذا الهوس يمثل نوعاً جماعياً من أنواع الذهان الهذياني والمسلمون ليسوا وحدهم المصابين به. ذلك أنه إذ يضطر المرء للدفاع عن وجوده وقيمه، وإذ يضطر لمحاربة الأعداء العديدين فإنه يتوهم بسهولة عندما يظهر فجأة معارضون وخصوم آخرون أن وراءهم آلية جهنمية شريرة تهدف للنيل منه. إنه يتوهم أن هناك مؤامرة سرية تحاك ضده في الظلام. لا ريب في أنه يمكن أن توجد دائماً قوى حقيقية تحاول إدارة الصراع ضد شخص ما، أو مجموعة ما، أو تجمع اجتماعي ما. ولكن ليست هذه هي الحالة دائماً في كل المجالات أو كل البيئات. ثم إن الأهم من ذلك هو أن موضوع المؤامرة يُتَّخذ بسهولة كذريعة لنسيان الأسباب الحقيقية والمبررة لانتقاد هذه الجماعة أو لمعارضتها. وهكذا ينجرّ المرء إلى اتباع الخط النرجسي لعبادة ذاته والرفض الكلي لرؤية الآخر له واعتبارها شريرة جداً وفي المطلق.

في الواقع أن الاعتقاد بوجود مؤامرة كونية على الإسلام ليس حديث العهد بل له سوابق تعود إلى القرون الوسطى. وبالطبع فإن كل معارضة حقيقية وكل هجوم محسوس يقوي من هذا الاعتقاد أو التوهم.

وتزداد الفكرة رسوخاً عندما يأتي الهجوم من جهتين أو عدة جهات دفعة واحدة، فيبدو وكأن هناك اتفاقاً أو تواطؤاً بينها. يبدو وكأن هناك مؤامرة جماعية.

ولكن الهجمات الحقيقية مندمجة داخل نظام تأويلي يتخذ غالباً أبعاداً هائلة ومهوَّلة أو مبالغاً فيها. وكل نظام من هذا النوع يؤدي إلى محو كل أثر للمسؤولية الذاتية، وإلى نسيان المبادرات والأعمال التي قام بها المُهَاجَم نفسه. فقد كانت هي أيضاً هجمات أو على أي حال حركات (مبرَّرة أم غير مبررة) وتؤدي بطبيعتها إلى إثارة العداء من قبل الطرف الآخر. والرضى عن الذات بشكل كلي ناتج عن هذه الآلية

التأويلية المرضية ولكن بئس هذا الرضى.

إن الهوس بوجود مؤامرة كونية ودائمة تضرب بجذورها عميقاً في تربة الحقد الشرير فقط، هذا الحقد الذي يكنه الآخر لنا ولجماعتنا، قد جرَّ أناساً أذكياء وعليمين إلى تبني تصورات خاطئة ومبالغاً فيها. (ولكن كم جر الناس الآخرين أكثر بكثير). وكل نقد، مهما كان صغيراً وجزئياً، وكل رؤية نسبية لأي شيء يتعلق بالمناخ الإسلامي أصبحت تعتبر غير محتملة من قبل المسلمين، ثم بشكل أخص، أصبحت تعتبر وكأنها ناتجة عن الحقد والاحتقار والرغبة في الإيذاء والضرر. وهذه الظاهرة ليست محصورة ببعض المسلمين أو بالحركات الإسلامية وإنما هي ظاهرة كونية يمكننا أن نجدها لدى التجمعات والإيديولوجيات الأكثر تنوعاً، وبخاصة منها تلك التي تتخذ النمط العرقي ـ القومي طابعاً لها. فهؤلاء الذين نُصِّبوا عن عمد وقصد أعداءً للمسلمين، أبعد ما يكونون عن البراءة. وهنا أيضاً يمكننا أن نضرب أمثلة عديدة على ذلك (وهذا ما فعلته في مكان آخر). ولكن لا ينبغي اتخاذه كحجة أو كعذر لتبرير الوقوع في الغلط نفسه.

هكذا نجد ضمن هذه الظروف أن أية دراسة للتزمت (أو للحركة الإسلامية، الخ..) قد أصبحت مشبوهة في نظر البعض. ولكننا نعلم أن كل ظاهرة يمكن أن تخضع للدراسة وأن تصبح مادة للتفحص العلمي. وعندما تنبههم إلى ذلك يردون عليك متعللين بنواقص مثل هذه الدراسات وعيوبها (وهي نواقص حقيقية في أغلب الأحيان). ولكن يمكن الرد عليهم أيضاً بالقول: لا توجد أي دراسة دون نواقص. أو أنهم يقولون لك إنهم يمكن للآخرين أن يستغلوا هذه الدراسة النقدية لغايات سيئة والتشهير بالمسلمين لأن مؤلفها لم يتخذ الاحتياطات الوقائية بما فيه الكفاية. وهذه أساليب معروفة كونياً وتهدف في الحقيقة إلى تثبيط همة كل نقد وتشكيل حزام من المحرمات حول طائفة ما أو عقيدة ما بحيث إنه لم يعد ممكناً نقدها حتى بنية طيبة. وكل من درس المناخ الستاليني عن كثب اصطدم بهذه الأساليب والظواهر نفسها. ولكن الأمر يتعلق في الحقيقة بآليات كونية للروح البشرية. ويمكن أن نرى تجلياتها في أقدم العصور والوجود التاريخي للإنسان والمجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً. فقط تختلف درجة كثافة وممارسة هذه الظاهرة أو الظواهر. إنها ليست حكراً على الإسلام والمسلمين.

سوف نرد على ذلك قائلين، أولاً أنه لا يمكننا أن نقبل بوجود أية محرمات (تابو) في مجال العلم، وأنه يحق لنا أن ندرس أي جماعة بشرية وبطريقة نقدية إذا لزم الأمر. إن خلع صفة الضحية (سواء كان ذلك صحيحاً أم لا) على الأفراد الذين

يجسدون هذه الأفكار أو الذين ينتمون إلى هذه الجماعات، لا ينبغي أن يضعهم بمنأى عن الدراسة أو النقد. وكل محرم شيء مضر إلى أبعد حد. إنه مضر أولاً بمصلحة أولئك الذين يفترض أنه يحميهم. فالتابو يشعرهم بالطمأنينة والرضى عن الذات وسرعان ما يتحول ذلك إلى نوع من العنجهية والغرور واحتقار حقوق الآخرين. فكيف يمكن للآخرين ألا يستنكروا الأمر عندما يرون هؤلاء محميّين بالتابو من كل نقد في حين أنهم يرتكبون الأعمال نفسها التي كانت قد أدينت لدى هؤلاء الآخرين بالذات؟ ومن المعروف أن للاستنكار عواقب وخيمة.

وبالتالي فمن المهم ألا نخضع للابتزاز الدائم الذي يهدف إلى تثبيط الهمة على الدراسة، واحتمالاً، على النقد لأي فئة أو جماعة بشرية كائنةً من كانت. نقول ذلك أيًّا تكن مزاياهم ومآسيهم أو الهجمات التي يتعرضون لها بغير مبرر. وهذا الكلام ينطبق على عالم الإسلام كما ينطبق على أي تشكيلة ثقافية أخرى.

وهكذا لاحظنا إذن منذ حوالي العشر سنوات ظهور دراسات عديدة وغزيرة، بل ربما أكثر من غزيرة، عن التزمت الإسلامي. وربما كان الأهم من ذلك هو أن نقول إن الدراسات والمقالات العديدة التي ظهرت مؤخراً عن العالم الإسلامي كانت قد تأثرت حتماً بهذا العامل السياسي الذي وجهها في هذه الوجهة دون تلك أو جعلها تتركز على بعض الموضوعات دون غيرها. لقد تعرضت الدراسات الإسلامية لنوع من التعديل والاستقطاب بسبب هذا العامل. بالطبع يمكن نقد كل واحد من هذه النصوص أو تلك الدراسات الصادرة. ولكن الاهتمام بها لا يمكن نقده بحد ذاته فالاهتمام شيء إيجابي. ربما كان قد استخدم لغايات مغرضة من التشهير الحاقد. إلا أن التزمت الإسلامي فرض نفسه على الأنظار بأعمال وتصريحات تستحق أن تُكرَه وتُحتقَر لأنها ليست أسطورية خيالية وإنما واقعية حقيقية. وبالتالي فإن دراستها ضرورية. ونقدها مشروع بل مطلوب إلزاماً بشرط أن يتحاشى الدارس كل تعميم تجاوزي يشمل مجمل الأفراد والأفكار.

إنه لصحيح القول أيضاً إن هذه الظاهرة خطيرة في العالم الإسلامي كما أن مثيلاتها خطيرات في مناطق أخرى أو عوالم أخرى. وفي الواقع أنها خطيرة أولاً بالنسبة للمسلمين أنفسهم. ولكن هذا الخطر الذي يهدد أمة تضم مليار شخص لا يمكنه إلا أن يهدد البشرية بمجملها. فما يصيبها لا بد أن يؤثر على بقية بقاع الكرة الأرضية.

وكل خطر يحتاج إلى مقاومة ويثيرها بالضرورة. فقط ينبغي علينا أن نسهر على رد الفعل ونراقبه لكي يظل أقل خطراً من الفعل ذاته ولكيلا يتجاوز حجمه الطبيعي. ينبغي أن نتذكر في كل لحظة أن المسلمين أبعد ما يكونون عن كونهم

جميعاً متزمتين، وأن الكثيرين منهم يتألمون أكثر من غيرهم من الأعمال المتعصبة والوحشية الناتجة عن التزمت. وإذا كان الكثيرون لا يظهرون علنياً، وبطريقة أكثر قوة وحدّة عدم رضاهم عن هذه الأعمال، فإن ذلك شيء مؤسف جداً بالطبع ولكنه مفهوم. فهم مضطرون إلى ذلك، أي إلى إخفاء مشاعرهم الحقيقية لكيلا يظهروا بمظهر المتنكرين، بل حتى الخائنين لجماعتهم. وذلك الذي لم يقترف في حياته مثل هذا الذنب ليرم الحجر الأول! ولأني كنت قد انتهكت هذا التابو القبلي وكلفني ثمناً باهظاً، فإني أعتقد أن من حقي تنبيه الناس وتحذيرهم من أي ضعف على هذا الصعيد. ولكني أعترف أن الظاهرة عامة وقوية. وليس من السهل مقاومتها.

وسوف أسجل هنا ملاحظة إضافية: إن الإدانة الشائعة لنوع من أنواع «العنصرية» المتضمَّنة في الشتائم المسيحية أو غيرها ضد مؤسِّس الإسلام ناتجة عن خطأ في المنظور المرتكز على الكثير من الجهل (ما أشد غموض هذه الكلمة «العنصرية»! وكم تحتوي على معانٍ مختلفة). ذلك أن كل إيديولوجيا تزعم أنها تجسد الحقيقة المطلقة والوحيدة تكون عادة مرتابة وشريرة ومغتابة لكل أولئك الذين يعارضونها، وبخاصة زعماء الجناح الذين يضعونها على محك الشك. في الواقع أن الشتائم المسيحية التي أطلقت في الماضي ضد «محمد» لم تكن أكثر حدة من تلك التي استهدفت كل كبار المبتدعين (أي أصحاب «البدع والهرطقات» بحسب نظر الكاثوليك). ولو لم أكن أخشى من أن يمل صبر القارىء لكان من السهل عليّ أن أورد له هنا صفحات كاملة من الشتائم المخيفة التي لا تزال تحفل بها المطبوعات الكاثوليكية حتى في عصرنا الراهن وفي الغرب المتحضر والمتحرر!!. وهذه الشتائم تمرغ في الوحل سمعة آريوس ونيسطوريوس ولوثر. وكلهم اقترفوا «الجريمة الكبرى» في ابتداع أفكار عن العقائد المسيحية مختلفة عن تلك التي انتصرت على أثر المناقشات الحامية في المجامع الكنسية. ومن المعروف أن قراراتها كانت تتخذ بالتصويت عن طريق الأغلبية. ويتفق الجميع تقريباً الآن (أقصد جميع المفكرين المسيحيين) على أن هذه المجامع الكنسية قد شهدت تلاعبات مظلمة في الكواليس وتأثرت قراراتها النهائية بالمصالح المادية والزمنية السائدة في وقتها. ولكن الروح القدس كان يسهر عليها على ما يبدو!

إن إدانة المسلمين «للعنصرية» المفترض أنها متضمَّنة في الشتائم الموجهة لنبي الإسلام توضح لنا بكل جلاء ظاهرة عامة جداً ومميزة لعصرنا. ويمكن أن ندعو هذه الظاهرة بكلمة واحدة: تأميم الحقيقة. ذلك أن مفهوم الحقيقة يمّحي. ويضاف إلى ذلك أننا نجد أن آخر موجات التنظير وأعلاها تساهم أيضاً في طمس الحقيقة. ولكن حتى قبل ظهور هذه التنظيرات بوقت طويل كانت المناقشات الفكرية قد فقدت من

أهميتها أكثر فأكثر على مستوى الجماهير كما على مستوى النخبة بالقياس إلى نزعة الانتماء والعصبية. فعندما كانوا يتحاربون في أوروبا القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت، كرسوا جزءاً مهماً من هذه الحرب للمناقشات النظرية أو الايديولوجية الحامية. وقد اندلعت مماحكات جدالية عنيفة للبرهنة على خطأ أو صحة عقائد كل من الطرفين. بل كان يحصل في فترات الهدنة أنهم ينظمون المؤتمرات لمناقشة هذه القضايا. نلاحظ أنه لا شيء من هذا القبيل يحصل الآن. ففي ألستر بايرلندا يولد المرء كاثوليكياً أو بروتستنتياً ويبقى هكذا إلى أبد الآبدين مهما فعل ومهما فكر وتطور. وفي لبنان يحصل الشي نفسه بالنسبة لأبناء الطوائف الأكثر عدداً بكثير. فالناس هناك يقتلون بعضهم بعضاً من أجل إيمان يجهلون عقائده في معظم الأحيان. بل إنهم لم يعودوا يعلّقون أية أهمية أو اهتمام على العقائد.

لقد انسحب مفهوم الخطأ من الساحة لكي يحل محله مفهوم الخيانة. فلم يعد لك الحق في أن تشكك بعقيدة الطائفة التي شاءت الصدفة أن تولد فيها. وأصبح تغيير المرء لطائفته أو لدينه يثير الفضيحة. في الماضي كانوا يتهمون الشخص الذي يعتنق ديناً آخر بأنه ينخرط في طريق الضلال والكفر. واليوم يلومونه لأنه خان جماعته أو طائفته. لم تعد لعملية الاتهام بالكفر أية أهمية. لقد تعلمنت حتى العصبية! وهل هناك شيء أكثر طبيعية من أن يغير المرء رأيه، خصوصاً إذا كان هذا الرأي الأول قد فرض عليه من قبل الأبوة والولادة والنسب؟ ولكن ذلك أصبح يعتبر اليوم جريمة في معظم الأحيان، وأصبحت مؤسسات كهنوتية ضخمة تجد نفسها مضطرة لأن تدافع عن ذاتها وتقول إنها لا تريد إقناع الآخرين بصحة الأفكار التي تؤمن بها. إنها لا تريد تحويلهم عن دينهم لكي ينضموا إليها... يا له من تطور رائع في اتجاه العصبية القبلية! كان كيبلنغ يصرح: وطني هو وطني أكان محقاً أم مخطئاً. ومهما لمناه على ذلك فإن الأمر لم يكن يتعدى الشوفينية الرخوة. والآن لو عاش من جديد لقال: وطني دائماً على حق! (أو شعبي دائماً على حق) أو طائفتي دائماً على حق، أو أمتي دائماً على حق!... الخ...

وقد حصلت الظاهرة نفسها في الإسلام بطريقة سرية، زاحفة، متدرجة أثناء القرون الأخيرة. وقلة «هم الذين أحسوا بذلك. وهذا ما ينعكس في السير الذاتية التي كتبت عن محمد أثناء القرن العشرين باللغة العربية. ففي الماضي كانوا يحتفلون بذكرى النبي الذي حمل رسالة سماوية وعلم البشر الحقيقة عن الله والكون وكيفية الوصول إلى الجنة وتحاشي النار. وأما في هذا القرن فقد أصبحت ميزاته تتمثل في أنه مؤسس امبراطورية وعقيدة اجتماعية مفيدة وموحِّد قوميته أو عرقه. وبالكاد

يذكرون اسم الله. وهذا نوع من أنواع العلمنة ذات النمط القومي لقد تعلمنوا دون أن يشعروا. وقد كانت الشخصيات الدينية، حتى من الطوائف الأخرى، هي الوحيدة التي اكتشفت هذه الظاهرة[٥].

إن الشعور «بخيبة» ذلك العالم الأسطوري أو الديني لم تجد حتى الآن من يدرس أسبابها الحقيقية، ذلك أنه لا يمكننا أن نرجعها كلياً إلى الظاهرة الموازية أو المشابهة التي كانت قد حصلت في العالم المسيحي أو إلى مجرد تقليده أو الاستعارة منه.

بعد أن قلت كل هذا (وأعتقد أنه ينبغي قوله) لا أريد أن توحي هذه الصفحات المكرسة هنا لهذه المسائل بأنها تحتكر أو ينبغي أن تحتكر اهتمام الباحثين، أو أنها تشكل وحدها الصورة التي يمتلكها غير المسلمين عن الإسلام. فهناك أعمال علمية عديدة ومتواصلة بكل تواضع ضمن إطار الاتجاهات المنهجية الكبرى التي حاولت تحديدها سابقاً. وهناك مناقشات نظرية ذكية وناشطة تجري باستمرار دون أن تلمس بالضرورة تلك النقاط الحساسة التي استعر الصراع حولها كما أسلفنا. وبالطبع فهي تستخدم الإشكاليات (أو المنهجيات) العامة الحديثة. وهذا لا يتم دائماً بشكل جيد ولا يعطي دائماً النتائج الإيجابية المتوقعة. ولكن بهذه الطريقة، وبها وحدها يتقدم العلم والمعرفة. العلم تجريب، وتقدم صعب، ووقوع في الخطأ. ثم وتصحيح للخطأ قبل التوصل إلى نتيجة تذكر.

ربما كان من الممتع بالنسبة لي كما بالنسبة لقرائي (بمن فيهم غير المتفقين معي) أن أعالج هنا بشكل أكثر تفصيلاً وعمقاً هذه الاتجاهات التي ظهرت في السنوات الأخيرة، سواء كانت اتجاهات نظرية أم ذات انعكاسات نظرية. وفي الواقع أن إغناء معطيات الوقائع بواسطة الدراسة التاريخية أو الانتربولوجية تخرج عن نطاق الرؤيا العمومية أو الفلسفية التي تشغلنا هنا، اللهم إلا إذا أردنا الدخول في تفاصيل أكاديمية دقيقة ليس مكانها هنا.

إني أتراجع عنها بسبب عدم اطلاعي على كل المنشورات التي تصدر من جهة، ثم بسبب انعدام المسافة الزمنية الضرورية التي تفصل بيني وبينها. وقد أتاحت لي العقود الزمنية التي عشتها حتى الآن أن أشهد ظهور عدد كبير من النظريات أو الفلسفات التي هيمنت على الساحة الثقافية لفترة من الزمن تطول بما فيه الكفاية، ثم سرعان ما تختفي بعدئذٍ دون أن تترك آثاراً كثيرة في الغالب، لقد علمتني الأيام أن أكون حذراً فلا أطلق حكماً على الظاهرة قبل مرور فترة طويلة على حدوثها. فمثلاً إن الانتقادات التي وجهتها إلى التوجهات النظرية لكلود ليفي ستروس بين عامي

١٩٥١ و ١٩٥٥ لم تجد أي صدى لها تقريباً آنذاك. ولم يكن ذلك فقط بسبب رائحة الصلصة الستالينية الكريهة التي كانت منغمسة فيها عندئذٍ تبعاً لانخراطي في الحركة الستالينية، وإنما لأن بنيويته كانت موضة رائجة. وأما اليوم فإن هذه الانتقادات تبدو، بالنسبة للكثيرين، وكأنها بدهيات لا تحتاج إلى نقاش. لقد مر عليها الزمن وكشف الصالح من الطالح وعرفنا ما هو مفيد في نظرية ليفي ستروس وما هو عابر زائل. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن السنوات المحيطة بعام ١٩٦٨ حيث أضافت الأجيال الجديدة إلى اسم ليفي ستروس أسماء لويس التوسير ورولان بارت وجاك لاكان من أجل تحية «قادة» الفتح الفلسفي الثوري الذي اعتُقِد أنه لا يقاوم. ولكي يكتمل الأمر فإن هؤلاء الشباب الاحتجاجيين المتحمسين قد أسقطوا على هؤلاء المفكرين جميعاً أفكاراً ثورية في السياسة، الشيء الذي كان ينكره معظم زعماء هذا الخط ويعتبرون أنفسهم «بريئين» منه تماماً!...

والدرس الوحيد الذي يمكن استنتاجه من ذلك هو أنه ينبغي أن ندرس باهتمام كبير المراحل الأخيرة للفكر العمومي (أي النظري أو الفلسفي). ولكن ينبغي ألا نعتقد أن أحدث عقيدة (من حيث الزمن) سوف تكون آخر مرحلة من مراحل الفكر. لا توجد هناك مرحلة نهائية في الفكر. لا يوجد هناك حل سحري أو مفتاح واحد للفكر. ولا ينبغي الانبهار بالموضة الرائجة أيًّا يكن بريقها لامعاً. كان أستاذي مارسيل موس يتحدث عام ١٩٣٥ عن مثل هذه الأمور ويشير بالطبع إلى مراحل فكرية وموضات فكرية أكثر قدماً. وكانت هذه المراحل قد عادت لكي تصبح «على الموضة» بعد كسوف، ولكنها كانت قد أصبحت منسيَّة كلياً في قسمها الأكبر. وقد نصحنا عندئذٍ أن نتحلى في آن معاً بروح منفتحة جداً، وبروح نقدية مستيقظة وحذرة دائماً. ولا أستطيع أن أجد الآن نصيحة أفضل من هذه النصيحة.

وبالتالي فإني أُحيل القارىء، فيما يخص هذه المنهجيات الجديدة، إلى ما كنت قد قلته في «أطروحاتي» النهائية عام ١٩٧٦. لقد أشرت فيها إلى العقائد الجديدة، وبخاصة إلى البنيوية ذات المصدر السوسِّيري الجديد، هذه البنيوية التي ينبغي أن نضيف إليها التيار «التفكيكي» ضمن خط جاك دريدا. سوف أوفر على نفسي مهمة القيام بنقدها نقداً عميقاً الآن وأحيل القارىء، بانتظار أن يحصل ذلك، إلى ذلك الكُتيب الهجائي الذكي جداً والعليم جداً، والذي كان قد كتبه الباحث الإنكليزي مالكولم برادبوري(٦). فبالإضافة إلى ميزته الرائعة في أنه قرأ، عمقيًّا، المؤلفين الأصعب ونجح في ترجمتهم إلى لغة قابلة للمناقشة العقلانية، فإن هذا الناقد البريطاني الذي يعرف جيداً كل نزوات الحي اللاتيني الباريسي وموضاته الشاذة

يمتلك الميزة الكبيرة في الإضحاك وحب الدعابة والمزاح.

إن هذا الزي الرائج حالياً في الفكر الباريسي يتمثل في إعطاء الأولوية للغة وبطريقة إجماعية. كما يركّز اهتمامه بشكل كلي على البنى اللازمنية مع الإهمال الكلي للمشكلة الأساسية للسلطة. وبالإضافة إلى ذلك فهو يهمل التطورية التاريخية، والدليل على ذلك استهزاؤه وسخريته العلنية بالتاريخ. إنه يفتخر بذلك ويتبجح. وهكذا تصبح النتائج كارثية بالنسبة للأجيال الجديدة التي تتزاحم على أبواب أساتذة الفكر هؤلاء والموجَّهين بهذا الشكل. ثم تتلقف كلامهم وكأنه منزل!.

ثم إن النقد الأعم والأشمل الذي يمكن توجيهه إلى هذه المناهج الحديثة في مجال الدراسات الاجتماعية هو أنها تميل إلى التخلي عن البحث عن السببيات الزمنية التاريخية (وعندما أتحدث عن هذه المناهج فإني أهدف إلى ما هو أبعد مما يدعوه الاتجاه المتحذلق والاصطناعي بشكل ضيق بعلم الاجتماع. والواقع أنهم أبعد ما يكونون عن مقاصد المؤسسين الكبار لهذا العلم). ونحن نعلم أن ميزة هؤلاء الأساتذة الكبار كماركس وماكسٍ فيبر هي أنهم لم يهملوا أبداً دراسة التطور التاريخي الزمني بالإضافة إلى الدراسة «الآنية التزامنية» أو البنيوية. لقد عرفوا كيف يمزجون بين دراسة البنى الثابتة ودراسة التطور. كما عرفوا كيف يفسرون الظواهر من مختلف جوانبها. أما أساتذتنا الجدد في الفكر فقد توقفوا عند تحليل البنية الثابتة. وهذا ما يفسرِ لنا سبب اندهاشهم واستغرابهم في كل مرة يقتحم فيها حدثٌ ما ساحتهم المسطَّحة والمثبَّتة بكل عناية. إنهم عندئذٍ يبدون عجزهم عن فهمه لأنهم منفصلون عن حركة الواقع ومشغولون بدراسة البنى اللازمنية.

قد يبدو هذا التجاهل المقصود للتاريخ، من بين جملة أشياء أخرى، شيئاً محبَّباً ومناسباً للعناصر الاحتجاجية في مجتمعاتنا الميالة للتغير السريع ثم الهيمنة والسيطرة على كل شيء. وقد يبدو ملائماً لمثقفي مجتمعاتنا الذين يعانون من هذه الهيمنة. فهو يتيح لهم أن يدينوا عاملاً وحيداً وعدواً وحيداً والارتفاع به إلى مستوى الخلود والوحدانية التي تصل به إلى حدود الأسطورة. وهكذا لا يعود التاريخ إلا شيئاً محدَّداً ومحصوراً بشكل جيد. ويكفي أن نبذل جهداً إضافياً آخر لكي نحطمه وندخل إلى عالم التناغم والوئام المطلق، عالم السكون. والشيء الأهم في هذا الصدد أن أولئك الذين يقبلون هذه الرؤيا المانوية للأشياء لا يعتبرون أنفسهم ملوَّثين إطلاقاً بأي شيء من هذه العوامل سواء في ماضيهم أم في حاضرهم، ولا يعتبرون أنفسهم قابلين للتلوث بها في المستقبل. ففي رأيهم أن البراءة المطلقة تحارب جوهرياً الشر المطلق.

ربما كان اتباع منظور كهذا يبدو جيداً من الناحية التكتيكية من أجل خدمة القضايا التي يمكن اعتبارها جيدة أو تحتوي على عناصر حميدة. ولكننا كثيرون نحن الذين فهمنا بعد تجربة مؤلمة كم هو غالٍ ذلك الثمن الذي يدفع مقابل تراجعات المحاكمة العقلانية والعلمية أمام إيحاءات التكتيك.

إن الإشكاليات (أو المنهجيات) المقصودة بالنقد هنا ذات ميزات عظيمة بدون شك. ولكنها تنطوي على نقيصة أساسية وخطرة إلى أبعد حد. وسوف أحاول المزيد من إيضاحها فيما يلي:

إن نقيصتها الأساسية تكمن فيما يلي: إنها ترمي إلى الخلف، بل تحذف المسائل الأساسية التي تحتل المرتبة الأولى أو ينبغي أن تحتل المرتبة الأولى. أقصد المسائل الكبرى التي تحسم مصير المجتمعات البشرية في الدرجة الأولى، ثم انطلاقاً من ذلك مصير كل الأفراد.

والأمر يتعلق بمشكلة السلطة، ومسألة الاستيلاء عليها، واقتسامها، ولا يمكن اختزال ذلك إلى مجرد دور العامل الرمزي واللغة أيًا تكن أهميته، فالسلطة ليست شيئاً رمزياً أو لغوياً فقط. صحيح أن لعبة المطامح السلطوية تستخدمهما ولكنها ترتكز على أرضية أكثر صلابة وأهمية بكثير، هذه الأرضية التي تظهر تحت كل الغلافات الرمزية واللغوية أقصد الأرضية المادية والعوامل المادية التي تسند كل شيء. صحيح أنه ينبغي تحديد مفهوم المصلحة بشكل أدق. ولكن يمكن القول إن مصالح الأفراد أو الجماعات والفئات (وليس فقط الطبقات) تتجلى في هذه الصراعات من أجل السلطة حتى عندما تُجبَرُ على التخفي، بل على التلاشي كلياً ولو للحظة. وهذه المصالح مرتبطة بالطبع بالشروط المادية التي يتم إشباع الحاجيات الأولية، وكذلك الثانوية للمجتمع ضمن إطارها. ولا أزال مصراً هنا فيما يخص هذه النقطة على ما كنت قد قلته في كتابي «الإسلام والرأسمالية» (منشورات سوي ١٩٦٦، ص ٢٠٠ وما بعدها). أقول ذلك على الرغم من ضرورة مراجعة هذا الكتاب بعمق فيما يخص نقاط عديدة. وسوف تظل الأمور على هذا النحو إلى أبد الآبدين ما دامت المعطيات الأساسية للشرط البشري لم تتغير. فالإنسان بحاجة إلى أن يأكل ويشرب ويشبع حاجاته المادية قبل كل شيء. وهذا الأمر ينطبق على الإنسان في كل زمان ومكان، في العصور الوسطى كما في العصور الحديثة).

وهكذا حذفت هذه الإشكاليات أو الاتجاهات الجديدة بضربة واحدة أو وضعت في الصفوف الخلفية عوامل التطور العام والهيكلي أو المفصلي للمجتمعات

الكلية. وذلك لأن خطوط الصراع من أجل السلطة في الداخل والخارج تلعب هنا دوراً حاسماً.

إن ميل هذه الاتجاهات المحدثة إلى وضع العوامل الأساسية في المرتبة الخلفية أو في حذفها كلياً ووضع العوامل الثانوية محلها يتجلّى في الدراسات المتعلقة بالمجتمعات الإسلامية تاريخياً، كما يتجلّى في ميادين أخرى من البحث. وعلى الرغم من الطابع الضار لقلب الأولويات هذه، فإننا نعترف بأن نتائج الأعمال الهائلة التي ظهرت مؤخراً هي ذات أهمية كبرى. ولكني لا أشعر بالقدرة على فرز هذه الأعمال هنا لكي أنصح القارىء بقراءة بعضها دون البعض الآخر.

والنص الأخير الذي يشكل أهم تعديل أُجري على الطبعات السابقة لهذا الكتاب هو عبارة عن إضافة كاملة ويبرر نفسه بنفسه. وهو مبني، كما سيلاحظ القارىء على نادرة أو حادثة تاريخية تعود إلى القرن الخامس عشر مع انعكاساتها الأدبية في القرن التاسع عشر. وهو بحث يعود إلى بواعث مناسباتية عابرة ويقدم مثالاً توضيحياً دقيقاً، وبالتالي تثقيفياً مفيداً، فيما أعتقد، للموضوعات المعالَجة في هذا الكتاب. وقد اهتممت به اهتماماً كبيراً ربما اعتبره البعض زائداً عن الحد. ولكني أعتقد أن كل دراسة تتطلب بعض الإحساس بالضمير والمسؤولية، ولذا لم أستطع أن أترك المعطيات التي أقدمها هنا مع سياقها في حالة الغموض.

لقد شاعت في أيامنا هذه عادة احتقار التبحر العلمي الأكاديمي والتحدث عنه بلهجة سلبية. وفي الواقع أن هذا التبحر يعبر عن الهوس في الدقة في البحث التاريخي. وربما ذهبت بعيداً أكثر في هذا الاتجاه، ولكن كل تعميق لبحث ما يحمل معه إسهامه في إلقاء أنوار جديدة على الموضوع. ربما راح البعض، عن غباء، ينعت ذلك بالوضعية كما جرت عليه الموضة في هذه الأيام. ولكن مثل هذا المسار يقدم للعلم أكثر بكثير من تلك الشعوذات التي يقوم بها المتلاعبون بالتصورات المفهومية في سماء الأفكار الصافية والتجريدية. أقول ذلك أيًّا تكن آثار العمق أو الصبغة العلمية الظاهرية التي يحصلون عليها بهذا الشكل.

هوامش البحث

(١) انظر: تييري هنتش في كتابه: الشرق الخيالي، الرؤيا السياسية الغربية للشرق المتوسطي، باريس، منشورات مينوي، ١٩٨٧.

Thierry Hentsch: L'Orient imaginaire, la vision politique Occidentale de l'Est méditerrannéen, Paris Minuint, 1987.

(٢) انظر جورج قرم: أوروبا والشرق، من البلقنة إلى الليبرالية: تاريخ حداثة لم تكتمل، باريس، لاديكوفيرت، ١٩٨٩.

-**Georges Corm:** L'Europe et l'orient, de la balkanisation a la libéralisation: histoire d'une modernité inaccomplie, Paris, la Decouverte, 1989.

(٣) إن المناقشات التي دارت حول هذه المصطلحات أو التسميات ذات «واقعية» غريبة بالمعنى السكولاستيكي للكلمة. إن الكلمات عبارة عن علامات للتمييز بين الأشياء. ولا ينبغي أن تؤثر كثيراً ـ في الاستخدام الفكري ـ على المفاهيم التي تدل عليها. ولا ينبغي على الكلمات أن تصبح أهم من الأشياء ذاتها، أو أن تشغلنا عن الأشياء والمفاهيم ذاتها. إن التعددية المعنوية والمألوفة للغة الشائعة تضفي على الكلمات فروقات معنوية خفيفة وأحياناً متناقضة. واعتراضي على المضطلح الفرنسي (Islamisme) يتأتى من الناحية العملية الصرفة. فأخشى أن يختلط باسم الدين الإسلامي نفسه ولا يعود الناس يفرقون بين الحركية السياسية التي تستخدم هذا الدين لأغراض سياسية وبين الدين نفسه كدين. وهذا هو المعنى الذي يعطيه قاموس «ليتري» الفرنسي للكلمة.

(٤) أسمح لنفسي بأن أحيل القارىء هنا إلى التحليلات التي قدمتها عن هذه النقطة في مقالتي: «سوسيولوجيا ماركسية وإيديولوجيا ماركسية» (مجلة ديوجين، رقم ٦٤، ١٩٦٨، الصفحات ٧٠ ـ ١٠٤).

وقد أُعيد نشرها بالانكليزية في ديوجين نفسها عدد ٦٤، شتاء ١٩٦٨. ثم نشرت أيضاً في كتاب: «ماركس والفكر العلمي المعاصر» بالإنكليزية، لاهاي وباريس، موتون، ١٩٦٩.

Marx and contemporary scientific thought.

(٥) انظر بشكل خاص ي.س. سابانيغ في كتابه: محمد بن عبد الله «النبي»: صور معاصرة عنه: مصر ١٩٣٠ ـ ١٩٥٠، باريس، فران، ١٩٨١.

E.S.Sabanegh: Muhammad b. Abdallah «le prophéte», portraits contemporains: Egypte 1930 - 1950, Paris Vrin, 1981.

(٦) انظر مالكولم برادبوري في كتابه: «بحثاً عن الكذب: البطل المختبىء للبنيوية» منشور بالإنكليزية عام ١٩٨٧ ومترجم إلى الفرنسية عام ١٩٨٨ مع مقدمة لميشال تارديو، أستاذ فن السرد البنيوي في جامعة باريس.

- **Malcolm Bradbury:** Mensonge: Structuralism's hidden hero, a novel, A. Deutsch, 1987.

الترجمة الفرنسية:

- Ala recherche de Mensonge, heros caché du structuralisme. Prenes de la Renaissance, 1988.

بيرنارد لويس

يعتبر بيرنارد لويس واحداً من أهم المستشرقين في العالم الأنغلو ـ ساكسوني.

وقد اختلفت فيه الآراء كثيراً بسبب ما يقال عن ميوله المتعاطفة مع الصهيونية. إلا أن أحداً لا يستطيع أن يشكك في حجم معرفته واتساع معلوماته واطلاعه العميق على عدة لغات شرقية لا لغة واحدة (يبدو أنه يتقن العربية والفارسية والتركية وربما الأوردو، أي لغة مسلمي الباكستان والهند). هذا بالاضافة إلى اتقانه اللغات الأوروبية الأساسية (الإنكليزية والفرنسية والألمانية، ويبدو أنه يفهم الروسية...) وبالتالي فهو يستطيع أن يطلع على البحوث الاستشراقية في كل هذه اللغات. الرجل إذن باحث أكاديمي من طراز رفيع. إنه شخص متبحر في العلم *(Érudit)*. ولذلك أحببنا أن ننقل هنا طرفاً من آرائه حول المناقشة الاستشراقية. بالطبع فإن تبحره في العلم لا يعني أنه منزه عن الخطأ، كما لا يعني التسليم بكل آرائه وأطروحاته. بل إننا ننصح القارىء بأن يقرأها بالكثير من اليقظة والذكاء والحذر. فبيرنارد لويس من الذين يتطلبون قراء ماكرين وأذكياء أيضاً. يضاف إلى ذلك أنه ينتمي منهجياً وابستمولوجياً إلى ما يمكن أن ندعوه بالاستشراق الكلاسيكي، بمعنى أن الكثير من المنهجيات الحديثة (أو «الإشكاليات الحديثة» كما يقول رودنسون) لا تدخل ضمن دائرة اهتماماته. بل ربما كان يعتبرها لاغية لا معنى لها. إنه يعتقد أن المنهجية الوصفية ـ أو الوضعية التاريخوية ـ تكفي للاحاطة بالظاهرة المدروسة، ويعتقد أن النقد أو التفكيك أو التحليل متضمَّن بطبيعة الحال في الدراسة الوصفية إذا ما تم القيام بها بشكل جيد. ربما كان محقاً إلى حد ما. ولكن مما لا شك فيه أن الرجل لا ينخرط ابستمولوجياً إلى الحد الكافي في مجال دراسته (أي الإسلام). وربما كان يعتبر ذلك من اختصاص المسلمين أنفسهم وليس له الحق كمستشرق أجنبي أن يفكك المادة المدروسة أو يستكشف طرق الخلاص من المأزق أو يطلق الأحكام العامة على التراث. إنه دارس حيادي، وصفي، خارجي، وكفى. أما ما تبقى فمن شأن العرب والمسلمين أنفسهم لا من شأنه هو (هذا الموقف هو ما ندعوه بعدم الانخراط الأبستمولوجي الكافي في مجال الدراسة. وهو ليس حكراً على لويس فقط. وإنما ينطبق على معظم الاستشراق الكلاسيكي). ولكن ذلك لا يمنعه من إطلاق أحكام مسبقة وغير علمية على الاسلام والمسلمين.

لبيرنارد لويس كتب عدة عن الإسلام والتراث العربي ـ الإسلامي.

وقد ترجم بعضها إلى اللغة العربية. نذكر من بينها كتابين صدرا مؤخراً بالفرنسية عن دارغاليمار وهما:

١ ـ *Le retour de l'islam, Gallimard, 1985* (عودة الإسلام).

٢ ـ *Le langage politique de l'islam, Gallimard, 1988* (اللغة السياسية للإسلام).

وقد اخترنا من الكتاب الأول مقالتين متتاليتين لكي نضمهما إلى هذه الإضبارة. تتحدث المقالة الأولى عن «وضع الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط» بشكل خاص، وعن أصلها ومنشئها في أوروبا والغرب بشكل عام. وهي ملحقة باعتراضات القراء على مقالته وردوده هو عليها. أما المقالة الثانية فهي عبارة عن رد على ادوار سعيد وكتابه «الاستشراق». وعنوانها «مسألة الاستشراق».

حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط

بيرنارد لويس

للدراسات المتركزة على الشرق الأوسط في العالم الغربي تاريخٌ طويل. بل يمكننا أن نعود بجذورها الأولى إلى العصور الوسطى، أي إلى المحاولات الأولى التي قامت بها أوروبا المسيحية من أجل تعلم العربية وفهم الإسلام. وكان هناك باعثان أساسيان يدفعان بالأوروبيين الغربيين إلى انتهاج هذه الدراسة. الباعث الأول كان الرغبة في الفهم أو حب الفضول. فالعلماء والطلاب الغربيون كانوا يجيئون أولاً إلى الشرق كمبتدئين يتجولون في إسبانيا وصقلية، ثم بشكل أقل في البلدان الإسلامية الأخرى. كانوا يرحلون إلى هناك لكي يدرسوا على يد الحضارة المتفوقة في ذلك الزمن: أي حضارة العالم الإسلامي. وكان هدفهم هو التوصل عبر الترجمات العربية وبفضل الأساتذة العرب إلى مصادر الفلسفة والعلم الإغريقي. وقد كانت اللغة العربية بالنسبة لهم عبارة عن أداة، وكان العرب عبارة عن وسطاء. وكان دَيْن الفكر والعلم الأوروبي عظيماً تجاه هؤلاء الوسطاء.

وأما الباعث الثاني فكان جدالياً أو هجومياً. فحتى العصور الوسطى كان الإسلام والمسيحية لا يزالان الدينين الكبيرين المتنافسين، وكان عالم الإسلام وعالم المسيحية لا يزالان الحضارتين الكبيرتين المتنافستين. وقد صرف الأوروبيون جهوداً كبيرة من أجل تحقيق الهدف المزدوج هذا: حماية المسيحيين من التأثير الإسلامي، ثم محاولة جعل المسلمين يعتنقون المسيحية. وكانت هذه الجهود تتطلب دراسة اللغة العربية، ثم القرآن إلى حد ما، وكذلك بقية النصوص الدينية الإسلامية من أجل دحض الدين الإسلامي في نهاية المطاف.

وفي نهاية العصور الوسطى أصبح كلا الباعثين المذكورين في طريق الانقراض. فقد أصبح الأوروبيون أكثر تقدماً في مجال الفلسفة والطب والعلوم الأخرى بعد أن كان المسلمون أساتذتهم فيها سابقاً. وأصبحت دراسة العربية عديمة الجدوى ضمن هذا المنظور. باختصار: لم يعد الأوروبيون بحاجة إليها. وأما الباعث الجدالي أو الهجومي فقد راح يمَّحي هو الآخر بجانبيه معاً. فقد بدا

للأوروبيين أن تحويل المسلمين عن دينهم لكي يعتنقوا المسيحية شيء مستحيل. فقد كان المسلمون يستعصون على التعاليم المسيحية وما كانت الحكومات الإسلامية تسمح بمحاولة تطبيق ذلك عليهم، هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فلم يعودوا يرون في الإسلام خصماً دينياً كبيراً يتحدى المسيحية على الرغم من كل القوة العسكرية والسياسية الضخمة للعالم الإسلامي الذي أصبحت تقوده منذ الآن فصاعداً الامبراطورية العثمانية. فقد كان هذا التحدي موجهاً ضد العالم المسيحي كقوة أرضية وليس ضد المسيحية كدين. وبالتالي فالرد عليه سوف يكون عسكرياً لا فكرياً. وهكذا فقدت الرغبة في دحض الإسلام من قيمتها أو الحاحها، وأصبحت الكتابات الجدالية أو الهجومية القديمة في طور الانحدار والأفول.

ولكن هذا النوع من الكتابات لم يختف تماماً بالطبع. فقد كانت تظهر بعض مؤلفاته من وقت لآخر. ويمكننا أن نلحظ بعض آثار الأحكام المسبقة الدينية أو المماحكات الهجومية المخفية تختبىء خلف الجهاز الأكاديمي الثقيل. ومن المعلوم أن بعض المستعربين الغربيين من الجيل الأول كانوا لاهوتيين. ولكن على الرغم من ذلك فإن البعد التبشيري للدراسات الإسلامية في العالم الغربي أقل أهمية بكثير مما هو عليه في الدراسات المتعلقة بالشرق الأقصى. يضاف إلى ذلك أن مساهمته كانت أكثر تواضعاً وأكثر سلبية. فالمبشرون في الشرق الأقصى كانوا يستمدون قوتهم الفكرية والأخلاقية من ذكريات الانجازات التي حققوها لدى الشعوب التي أرسلوا إليها. وأما المبشرون في الشرق الأوسط فقد كانوا يعودون إلى بلادهم وهم يحسون بمرارة الفشل والاحباط. وكان هذا الوضع ينعكس غالباً وأكثر مما يجب على الدراسات العلمية والفئات الأكاديمية التي يلتحقون بها. لقد انعكس عليها وأساء إليها من الناحية العلمية المحضة.

ومن الجدير بالذكر أن نلاحظ أنه حتى في فترتنا الراهنة شهدنا انتعاش هذه الكتابات الجدالية ضد الإسلام على الطريقة القروسطية في بعض الأدبيات السوفياتية. وتهدف هذه الكتابات في معظمها إلى دحض الإسلام وإقناع الشعوب الإسلامية للاتحاد السوفياتي بالتخلي عنه وقبول الماركسية الأرثوذكسية الروسية محله.

ثم جاء عصر النهضة ودشَّن مرحلة جديدة كلياً في تاريخ العالم الغربي فيما يتعلق بتطور الدراسات حول الإسلام والشرق الأوسط. وربما كان العامل الأهم والجديد الذي ظهر هو ذلك النوع الهائل من الفضول المعرفي الذي يظل فريداً من نوعه في التاريخ البشري. نقول هذا لأننا لم نشهد حتى ذلك الوقت أية رغبة مماثلة له

في المعرفة، ولأننا لم نشهد لدى أي أمة من الأمم جهداً مشابهاً له لدراسة الحضارات الأجنبية وفهمها، بما فيها الحضارات المعادية. صحيح أن الكثير من المجتمعات البشرية قد درست الحضارات التي سبقتها، أي الحضارات التي تشعر أنها تدين لها بشيء ما، وأنها متولدة عنها. كما أن المجتمعات الواقعة تحت هيمنة ثقافة أجنبية أكثر قوة منها تضطر عادة بواسطة القوة أو أي شيء آخر إلى تعلم اللغة الأجنبية ومحاولة فهم عادات وتقاليد أولئك الذين يهيمنون عليها. بكلمة واحدة فإن المجتمعات البشرية قد درست أسيادها بكلا المعنيين. فأوروبا درست اللاتينية والإغريقية، والإسلام درس العربية (المقصود الإسلام غير العربي). وأما العالم الثالث الحديث فقد درس الإنكليزية أو الفرنسية أو الروسية الحديثة بحسب التأثيرات والضغوط التي تعرض لها. ولكن أوروبا ثم بنات أوروبا فيما وراء البحار كانت قد بذلت منذ عصر النهضة (من أجل دراسة الثقافات البعيدة والأجنبية) جهداً من نوع خاص ويمثل شيئاً جديداً ومختلفاً كلياً قياساً إلى ما سبق. والشيء الذي يلفت الانتباه اليوم هو أن شعوب الشرق الأوسط لا تبدي اهتماماً كبيراً بدراسة بعضها بعضاً، كما أنها تبدي اهتماماً أقل بالثقافات غير الإسلامية في آسيا وافريقيا. والجهود الجدية الوحيدة التي بذلت لدراسة لغات وحضارات الهند والصين في جامعات الشرق الأوسط كانت قد تمت في تركيا وإسرائيل ـ أي في البلدين الوحيدين من بلدان المنطقة اللذين اختارا نمط الحياة الغربية.

بل نلاحظ حتى يومنا هذا أن الحضارات غير الأوروبية تجد صعوبة كبيرة جداً في فهم سرّ هذا الفضول المعرفي الذي تحلت به أوروبا منذ عصر النهضة. فمثلاً عندما ابتدأ أوائل المختصين الأوروبيين بالآثار المصرية وغيرها بالحفر عن الآثار في منطقة الشرق الأوسط وجدنا أن عدداً كبيراً من سكان هذه البلدان لا يكادون يصدقون كيف أن هؤلاء الأجانب يصرفون كل هذا الوقت وكل تلك الجهود والأموال ويخاطرون بأنفسهم كل هذه المخاطرة ويحرمون أنفسهم من كل المتع، فقط من أجل نبش الرفات القديم لأسلافهم المنسيين وفك رموزه! ولأنهم لا يفهمون ذلك «العمل العبثي» فإنهم يبحثون عن تفسير أكثر عقلانية. فبالنسبة للفلاحين البسطاء، كانوا يعتقدون أن علماء الآثار هؤلاء كانوا يبحثون عن كنوز مفقودة. وبالنسبة لسكان المدن الأكثر تقدماً وحذاقة فإنهم كانوا يعتبرون أنهم جواسيس أو عملاء مأجورون لحكوماتهم. لا ريب في أن بعض علماء الآثار هؤلاء قد قدموا خدمات لحكوماتهم. ولكن تفسير علم الآثار فقط من هذه الناحية يبدو خطأً كبيراً ويكشف عن عجز محزن عن فهم هذا المشروع الذي أضاف فصولاً جديدة لتاريخ البشرية. كما أنه أضاف

أبعاداً جديدة للمعرفة التي يمكن لأمم الشرق الأوسط أن تشكلها عن نفسها وكذلك للوعي بذاتها. وسوء التفاهم هذا لا يزال مستمراً حتى اليوم، بل إنه وصل إلى بعض أساتذة الجامعات الذين لا يزالون مستمرين في النظر إلى المستشرقين إما كباحثين عن الكنوز الضائعة، وإما كعملاء للامبريالية.

وقد ساعد على إشباع هذا الفضول المعرفي الجديد رحلات الاستكشاف التي قادت الأوروبيين إلى أراضٍ جديدة وغريبة فيما وراء المحيطات. لقد ساعدت هذه الرحلات على كسر القوالب الثقافية الجامدة وقدمت في آن معاً الحافز والمناسبة الملائمة للانخراط في دراسات أكثر تعمقاً.

كما أن النهضة قدمت أيضاً بواسطة تجدد المعارف والفيلولوجيا الكلاسيكية النماذج والمناهج الجديدة من أجل دراسة الشرق. فالتقنيات الفيلولوجية التي بلورها الإنسيون الأوروبيون من أجل دراسة النصوص اللاتينية والإغريقية والعبرية (أي الكلاسيكيات الأوروبية والنصوص المقدسة للمسيحية الأوروبية) طبِّقت أيضاً على العربية والنصوص العربية، ثم على لغات الشرق الأوسط الأخرى فيما بعد. وكان ذلك يمثل بداية علم جديد ومنهج فكري جديد. وراحوا يدعون بالمستشرق ممثل هذا العلم الجديد قياساً بأسلافه من المختصين باللاتينية والإغريقية.

يضاف إلى ذلك أن الإصلاح الديني قد ساعد هو الآخر أيضاً على توسع الدراسات العربية وانتشارها. فقد أثار، كبقية الصراعات الداخلية التي جرت داخل نطاق الكنيسة المسيحية، الدراسة الدقيقة أو الأكثر دقة للنص العبري للعهد القديم. ومن المهم جداً هنا معرفة العربية من أجل تشكيل نظرة مقارنة. كما أن الصراعات الطائفية قد أثارت هي الأخرى أيضاً الاهتمام بالمشرق وخاصة بالمسيحيين الناطقين بالعربية الذين رأت فيهم جماعات عديدة من المسيحية الغربية حلفاء محتملين ضد منافسيهم. وكانت هذه الامتيازات تحتل مكانة مرموقة من جملة المحاجات التي تسلح بها المدافعون عن تعليم العربية في أوروبا في بداية القرن السابع عشر. ولكنها نادراً ما تذكر في أيامنا هذه (لقد نسيت وطواها الزمن).

وكان هناك باعث عملي كبير يقف خلف هذه الدراسات، وهو ناتج عن انطلاقة القوة العثمانية ونهضتها. وكان هذا الباعث يمارس دوره بطريقتين: فمن جهة نلاحظ أن الامبراطورية العثمانية كانت تشكل بالنسبة لأوروبا تهديداً وخطراً يتطلب من أجل الرد عليه اتخاذ تدابير دفاعية عاجلة. ونلاحظ من جهة أخرى أنها كانت تشكل سوقاً واسعة للتجار الأوروبيين يبيعون فيها ويشترون. كما أن الحاجة للاستخبارات

السياسية والعسكرية من جهة ومناسبات التجارة وضروراتها من جهة أخرى كانت تستدعي دراسة جديدة وأكثر عملية للمنطقة. وهكذا راحت «أخبار تركيا» تحتل مكانة مهمة في قائمة المصالح الغربية في الشرق الأوسط. فقد كانوا حريصين على معرفة ما يجري هناك. ومن هنا نتجت تلك الكمية الضخمة من الأدبيات التي كان مؤلفوها يخضعون لبعض الاكراهات والأوامر. وكان أهمها الضرورات العملية والعسكرية والتجارية. وكان هؤلاء المؤلفون عبارة عن مغامرين وتجار وديبلوماسيين وجواسيس ومبشرين ورحالة آخرين يصفون ما رأوه لكي يثقفوا قراءهم ويقدموا المعلومات لأرباب عملهم وزملائهم. وقد استمروا في طباعة هذه الأدبيات حتى يومنا هذا على الرغم من أن الذين ينتجونه لم يحصلوا على المرتبة الأكاديمية إلا مؤخراً.

إن أفضل طريقة لتقييم التطورات اللاحقة التي طرأت على الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط في الغرب هي في أن ندرسها باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الفكري العام لأوروبا. وبمجيء عصر الأنوار راحت الآفاق تتسع وراح الأوروبيون ينهضون ضد التعصب الديني. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً راحوا يترجمون النصوص الإسلامية ليس فقط إلى اللاتينية كما كانوا قد فعلوا حتى الآن وإنما أيضاً إلى اللغات القومية لأوروبا. وأشهر ترجمة إلى الفرنسية كانت تلك التي تخص «ألف ليلة وليلة». ومن المعلوم أن هذا الكتاب قد ترك انطباعاً قوياً لدى القراء وولّد موجة من الاستشراق المزيف في الآداب الأوروبية، وكذلك ولَّد بعض الأعمال الجادة في التبحر العلمي. وبفضل تأثير التبحُّر العلمي الاستشراقي على شخصيات من أمثال جيبون في انكلترا ومونتسكيو في فرنسا وليسنغ وغوته في ألمانيا راحت بعض المعرفة بالحضارة الإسلامية والأدبيات الإسلامية تدخل شيئاً فشيئاً إلى التيار العريض والعام للثقافة الأوروبية.

والشيء الذي أثار الشهية لفهم شؤون الشرق، والشيء الذي أساء لهذا الفهم أيضاً، هو ظهور الامبراطوريات الأوروبية الكبرى التي راحت تمارس نفوذها عليه عن طريق البحر كأوروبا الغربية، أو عن طريق البر كأوروبا الشرقية. ثم حصلت فيما بعد ظاهرة التوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط. ذلك أنه كان يلزم لتلبية حاجيات الامبراطوريات والتجارة أناسٌ قادرون على تكلم اللغات الشرقية وعارفون بالشؤون والأوضاع المحلية. ولهذا السبب راحوا يهتمون بتدريس هذه اللغات والظروف المحلية. وقد حققوا ذلك بأساليب مختلفة في الامبراطوريات الأوروبية. وأسس الفرنسيون معهد «شبيبة اللغة». وكانوا في البداية يجندون الطلبة من بين

طوائف الشرق بشكل خاص، ثم أصبحوا فيما بعد يبحثون عنهم في فرنسا ذاتها. وكانوا يقدمون لهم تعليماً خاصاً في اللغات العربية والفارسية والتركية. ثم كانوا يلحقونهم بالسفارات والقنصليات الفرنسية في الشرق الأوسط. ومن هناك تخرَّج بنسبة كبيرة المستشرقون الفرنسيون في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وقد تركز اهتمام العلماء الإنكليز على اللغة الفارسية بشكل خاص بسبب هيمنة السلطة البريطانية في الهند حيث كانت الفارسية هي اللغة الأساسية للحكومة والثقافة. ثم جاء بعدئذ التوسع البري للموسكوفيين نحو الجنوب والشرق. وعندئذ أصبح عدد كبير من المسلمين الناطقين بالتركية والفارسية في ظل الهيمنة الروسية. ولهذا السبب فإن جامعات الامبراطورية الروسية اهتمت بشكل خاص بالدراسات التركية والفارسية.

لقد شهد القرن التاسع عشر مواصلة هذه العملية بل تزايدها، وذلك لأن القوى الأوروبية العظمى قد انخرطت مباشرة في شؤون الشرق الأوسط. وابتدأت مرحلة جديدة مع غزو مصر من قبل نابليون بونابرت واستمرت بعد فتح فرنسا لأفريقيا الشمالية ثم توطيد الحضور البريطاني في عدن والخليج الفارسي وتوسع القوة الروسية في الأراضي الإسلامية الواقعة حول البحر الأسود وبحر قزوين ثم في آسيا الوسطى فيما بعد، وكذلك الدور الذي لعبه النمساويون والألمان تجاه الامبراطورية العثمانية. وحتى البلدان الأخرى المعنية بشكل أقل ولا مباشر بالعملية كانت لها أسبابها الخاصة لمتابعة الدراسات حول الشرق الأوسط. فالعلماء الإسبان الذين مسَّهم الانتعاش الرومانطيقي وجدوا أنفسهم مدفوعين للاهتمام بحقبة مهمة، ولكن نصف منسية، من ماضيهم القومي الخاص. وقد شهد القرن التاسع عشر أيضاً تأسيس الدراسات الإسلامية والعربية في الولايات المتحدة. وكان الفضل في ذلك يعود إلى المنظمات التبشيرية من جهة، وإلى توسع الدراسات الكلاسيكية والإنجيلية من جهة أخرى.

إذا كانت الامبراطوريات والبعثات التبشيرية والتجارة قد ساهمت في حفز الهمة على الاهتمام بالشعوب الشرقية وتقديم المناسبة لدراستها، فإنها لم تهيمن كلياً على تطور المعارف الاستشراقية الأكاديمية، بل لم تهيمن حتى على التأثير عليها بشكل كبير. فالمبشرون والاختصاصيون الكولونياليون قدموا مساهمة ضعيفة نسبياً إلى هذه الدراسات. ولم تلفت أعمالهم، إلا بشكل استثنائي، انتباه العلماء الذين كانوا الآباء المؤسسين لعلم الاستشراق. وكان هؤلاء الرجال في معظمهم أساتذة جامعات ومستقلين عن المؤسسات الامبراطورية الكبرى من كهنوتية أو تجارية. بل

إنهم قد انتقدوها بقوة في بعض الأحيان. وأما الباعث الذي كان يدفعهم للعمل فقد كان الرغبة في المعرفة والفهم. وكانت مناهجهم مناهج التبحر التحليلي والنقدي.

لقد حقق القرن التاسع عشر تقدماً كبيراً في مجال تنظيم الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط بصفتها اختصاصاً علمياً وبخاصة عن طريق إنشاء مؤسسات متخصصة: من مدارس ومعاهد وكليات للدراسات الشرقية، وكانت أولاها قد أُنشئت في باريس عام ١٧٩٥. ثم تلتها كليات أخرى في روسيا وألمانيا وانكلترا وأماكن أخرى أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم حققوا تقدماً موازياً عن طريق تأسيس الجمعيات العلمية للدراسات الشرقية كالجمعية الآسيوية الملكية في انكلترا والجمعية الآسيوية في فرنسا والرابطة الألمانية للدراسات الشرقية في ألمانيا ومثيلاتها في بقية البلدان. وبدءاً من ١٨٧٣ أخذت تعقد أيضاً مؤتمرات دولية للمستشرقين يلتقي فيها علماء مختلف البلدان. وأصبح يساهم فيها للمرة الأولى علماء من تركيا ومصر ثم من مختلف بلدان الشرق الأوسط فيما بعد.

وكان تحرر يهود أوروبا الوسطى والغربية ثم دخولهم إلى الجامعات كنتيجة لذلك قد أدى إلى تقوية هذه المؤسسات. فالعلماء اليهود المتربون على الدين اليهودي والمعتادون على اللغة العبرانية وجدوا سهولة في فهم الإسلام واللغة العربية أكثر بكثير من زملائهم المسيحيين. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا أقل تأثراً بالأيديولوجيا الصليبية وأقل حرصاً على مصالح السياسة الامبراطورية أو رغبة في تحويل «الوثنيين» لكي يعتنقوا المسيحية. وقد لعب العلماء اليهود من أمثال غوستاف ڤيل وغولدزيهر وآخرون دوراً حاسماً في التقييم الايجابي والموضوعي، (لا الجدالي ولا الهجومي) للحضارة الإسلامية.

كذلك فإن الحركة الرومانطيقية لعبت دوراً فعالاً في هذه العملية. فقد أيقظت الاهتمام الشعبي وأدخلت بعض العناصر العربية والإسلامية في الأدب العام. وربما كان واشنطن ايرفنغ الكاتب الانغلوساكسوني الأكثر شهرة الذي استخدم في كتاباته مادة من أصل عربي وإسلامي. وهناك كتّاب آخرون كثيرون ممن فعلوا الشيء ذاته. ومما ساعد على هذا العمل هو ظهور نوع جديد من المترجمين الأدبيين، ومن بينهم الألماني فريدريك روكيرت والإنكليزي إدوار فيتزجيرالد. وكان كلاهما شاعراً جيداً.

وحوالي نهاية القرن التاسع عشر ظهر أول جيل من العلماء في تركيا والجزيرة العربية ودول أخرى من الشرق الأوسط، وابتدأوا يقدمون إسهامهم للعلم الحديث

ذي النمط الغربي. وقد بقيت كتاباتهم جزئياً تبجيلية وورومانطيقية في عرضها، ولكنها حاولت جاهدة أن تتبع مناهج العلم الفيلولوجي النقدي بالهيئة التي كانت قد تبلورت عليها في الغرب منذ عصر النهضة وانبعاث التنقيب والتبحر العلمي. وربما كان الشيء الأهم في ما يخص موضوعنا هو ظهور الفيلولوجيا الجديدة في أوروبا القرن التاسع عشر وبخاصة في البلدان الألمانية. لقد ظهرت في الفترة التي كانت قد دعيت بالضبط بالعصر الذهبي للفيلولوجيا. وفي تلك الفترة حققوا في أوروبا تقدماً كبيراً في دراسة العربية والعلوم المتعلقة بها وبخاصة في مجالات النحو وعلم المعاجم، ثم في مجال دراسة التاريخ واللاهوت والقانون الإسلامي في نهاية القرن.

وفي أثناء تلك الفترة من تطور الحياة الجامعية ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان الاهتمام يتركز بشكل أساسي على ما يمكن أن ندعوه بالدراسات الكلاسيكية والدراسات الخاصة بالكتابات المقدسة. ووجدت العربية، لغة القرآن والشعراء القدامى، مكانتها في الجامعات إلى جانب اللاتينية والإغريقية والعبرية. وكانوا يهملون اللغات «الحديثة» كالتركية على الرغم من أنها كانت أكثر أهمية بكثير من الناحية العملية أو المنفعية ولئن صحّ أنهم كانوا يهملون بالدرجة نفسها الانكليزية والفرنسية والألمانية واللغات الأخرى الأوروبية الحية، فبحسب عقلية ذلك الزمان لم تكن هذه اللغات المحدثة موضوعات لائقة للبحث العلمي. كذلك فإن الدراسات التاريخية كانت محصورة بأزمنة العصور القديمة والوسطى، وحتى موضوع شديد الأهمية بالنسبة لأوروبا كتاريخ الامبراطورية العثمانية هجره العلماء الجامعيون في معظمهم وتركوه لـ «للرجال العمليين» (أي للسياسيين والديبلوماسيين). وفي أوروبا ظل المؤرخ الأهمّ للامبراطورية العثمانية حتى القرن العشرين هو النمساوي جوزيف فون هامر ـ بورغستال. فقد ألف تاريخاً مرتكزاً على المصادر التركية ويشتمل على أجزاء عديدة. وكمعظم الباحثين «المحدثين» في ذلك الوقت فإنه لم يكن أستاذاً جامعياً وإنما مترجماً رسمياً. ويمكن أن نجد في كتاباته الكثير من الأخطاء فيما يخص معرفته بالنصوص.

ونظراً لأن المستعربين، كبقية زملائهم الذين يدرسون الفارسية والتركية، لم يكونوا يهتمون كثيراً بالتاريخ الحديث فإن هذا المجال الأكاديمي قد هجر لكي يحتله آخرون. نقصد بالآخرين هنا اختصاصيي التاريخ الاستعماري والتاريخ الدولي والتاريخ الديبلوماسي وآخرين متنوعين كثيرين. فهم الذين قدموا مساهمتهم وكفاءاتهم المهنية لدراسة تاريخ الشرق الأوسط. ولكن الشيء الذي كان يعرقل دراساتهم للأسف، هو جهلهم باللغات التي كانت الشعوب المدروسة تتكلمها

وتكتب بها. ولذا فعلى الرغم من أن إسهاماتهم كانت غالباً مفيدة وأحياناً ثمينة إلا أنها كانت عاجزة حتماً بسبب الطابع الأجنبي والخارجي الذي كانت تتسم به لا محالة.

كان كارل ماركس يقول: «الحرب هي محرك التاريخ». وفيما يخص الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، كما في أوساط أخرى عدة، نلاحظ أن الأوضاع الحرجة للحربين العالميتين قد أدت إلى متغيرات سريعة وقسرية. فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربى في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا وأحياناً علم التاريخ. وفجأة راحوا يطلبون منه أن يتحمل مسؤولية السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع. وقبل المستشرق بذلك طوعاً أو كرهاً وراح يتدخل في كل شيء ويناقش كل شيء من المعلقات الجاهلية إلى الصناعة البترولية والبنك الحديث! وكان يتحدث عن كل ذلك بالهيبة العلمية نفسها، ولكن ليس بالكفاءة نفسها للأسف. وراحت نواقص هذه العملية تبدو بسرعة جلية للعيان، ولذا سرعان ما راحوا يتجهون نحو التخصص المتزايد أكثر فأكثر. ثم تدعمت هذه الحركة عندما راحوا يدخلون مناهج جديدة أخرى غير الفيلولوجيا والتيولوجيا (اللاهوت). ومن المعلوم أن هذين العلمين كانا قد سيطرا لفترة طويلة على حقل الدراسات الاستشراقية. فقد راح علم التاريخ أولاً ثم العلوم الاجتماعية ثانياً يوسعان بشكل ضخم من حقل الدراسات المتركزة على الشرق الأوسط في جامعات العالم كله وبخاصة في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية.

وقد ابتدأت المرحلة الجديدة في إنكلتر عندما اكتشفوا بشكل متأخر أثناء الحرب العالمية الثانية أن معرفة لغات الشرق الأوسط والبلدان التي تتكلمها، كانت مفيدة من أجل خوض الحرب فيها. كما فهموا أن معرفة اللغة وعادات المنطقة يمكنها أيضاً أن تسهل تسيير شؤون الديبلوماسية وبقية النشاطات السياسية. وفي أثناء الحرب لاحظوا أن عدد المتخصصين بلغات وثقافات آسيا وأفريقيا في بريطانيا كان غير كافٍ على الإطلاق. ولذا فإن الحكومة قررت الشروع ببرنامج كبير للتنمية. وفي نهاية ١٩٤٤ قرر أنطوني إيدين، وزير الشؤون الخارجية، تأسيس لجنة حكومية للمحافظات هدفها «دراسة التسهيلات التي تقدمها الجامعات وبقية المعاهد التعليمية في بريطانيا من أجل دراسة اللغات والحضارات الشرقية والسلافية لأوروبا الشرقية وأفريقيا، ثم من أجل دراسة الطريقة التي تمكّننا من استخدامها بشكل مفيد وتقديم مقترحات لتحسين هذه المعاهد والجامعات».

وقد اشتهرت اللجنة باسم رئيسها اللورد سكاربورروف وقامت بتحريات داخل الجامعات وفي أماكن أخرى وحصلت على مجموعة كبيرة من المعلومات. ثم نشرت تقريرها عام ١٩٤٧، وكان أول تقرير مهم ينشر في انكلترا عن تطور الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط وآسيا وأفريقيا. وقد استخدم كقاعدة أولى لبلورة برنامج معمَّق جرى تنفيذه في السنوات التي تلت.

وحظي التقرير بقبول السلطات التي بذلت جهوداً جدية لتنفيذ توصياته. ومن هنا نتج ذلك التقدم الكبير في الدراسات حول الشرق الأوسط في الجامعات البريطانية. وتجلى هذا التقدم بالزيادة السريعة للإمكانيات الموجودة، وبخلق إمكانيات جديدة وبالأخص خلق سلسلة كاملة من المناصب الجديدة التي لم يجدوا لها فوراً شخصيات كفوءة لكي تملأها. وبالتالي فإن جزءاً من التطوير الذي حصل كان يتمثل في بلورة برامج خاصة للتدريب وفي توفير ميزانيات مناسبة ليس فقط من أجل خلق المناصب، وإنما أيضاً لتوفير العلماء الذين سيحتلونها.

وما حصل في إنكلترا في الخمسينات راح يحصل في الولايات المتحدة في نهاية الخمسينات وبداية الستينات. وبدون أن يستخدموا مجريات العملية المعقدة للجنة الملكية، فإنهم صمموا وأسسوا برنامجاً مشابهاً للتوسيع والتطوير، وخلقوا عدداً كبيراً من الكليات الجديدة والمراكز والبرامج في جامعات البلاد كلها. وفي الواقع أن الدراسات الاستشراقية في الجامعات الأميركية ظلت محدودة لفترة طويلة واتبعت النموذج الأوروبي الكلاسيكي. وفي أميركا كما في انكلترا كانت الحرب العالمية الثانية هي التي أعطت إشارة الانطلاقة الأولى. وكانت برامج التدريب المتسارع التي صممت لتلبية الحاجات العسكرية قد أُخذت كنموذج وكقدوة. ومنذ ١٨٤٣ راح المجلس الأميركي للبحث في العلوم الاجتماعية يهتم بما سوف يدعونه «بالدراسات المناطقية». وقد نظموا هذه الدراسات على قاعدة تعددية الاختصاصات، وأنشأوها في عدد من الجامعات. وكان المجلس الأميركي ومؤسسات أخرى مختلفة يمولانها بكل سخاء وكرم. كما أن الحكومة الفيدرالية قدمت مساهمة ضخمة لتطور تعليم اللغات وبخاصة اللغات المدعوة «بالمهمة وغير المعروفة إلا قليلاً»، وذلك بواسطة «مرسوم التربية للدفاع الوطني» الصادر عام ١٩٥٨. وقد اندرج ضمن هذه الفئة معظم لغات الشرق الأوسط (من عربية وفارسية وتركية، الخ).

ولكن إذا ما نظرنا إلى المبالغ الضخمة والجهود المبذولة من أجل تطوير

الدراسات حول الشرق الأوسط في العالم الناطق بالانكليزية وجدنا أن النتائج مخيبة للآمال.

وهناك بعض الجوانب التي توضح لنا وربما تفسر ذلك الفشل النسبي للدراسات حول الشرق الأوسط في الجامعات. وأول هذه الجوانب الجهل، أو لكي نعبر عن الأشياء بطريقة أخرى: ذلك المستوى المنخفض للكفاءة المهنية. فالطلب عليها كان مفاجئاً وضخماً. فقد راح الاهتمام بهذه المنطقة من العالم يتزايد بسرعة لدى الحكام وفي أوساط الجماهير. يضاف إلى ذلك امتلاك مبالغ مادية ضخمة مخصصة لهذا الغرض طيلة فترة من الزمن. ولكن الطلب على الباحثين الخبراء كان يفوق العرض بكثير مع كل الانعكاسات والنتائج المترتبة على ذلك. ومن المؤلم جداً للباحث المتخصص بشؤون الشرق الأوسط أن يعترف بهذا الواقع، ولكن كيف يمكن له أن يتجنبه؟ ذلك أنه يمكن للباحث في مجال الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط أن يعتلي سلم المراتب الجامعية بسهولة وبمعلومات وكفاءات أدنى بكثير مما هو متطلب عادة في مجالات أخرى أكثر تقدماً، أو في اختصاصات أكثر شيوعاً وانتشاراً، حيث تكون المستويات راسخة ومستمرة على مدار فترة طويلة بواسطة توافر الاختصاصيين الأكفياء. وبسبب هذا التفاوت نلاحظ أن معايير قبول الطلاب في أقسام الشرق الأوسط منخفضة، وكذلك الأمر فيما يخص تعيين الأساتذة. وينتج عن ذلك أن معايير المردودية منخفضة أيضاً، ومنخفضة أيضاً معايير الترقية في المؤسسات الجامعية. وتنعكس هذه النواقص بدورها على البحوث المُنتَجَة. فمثلاً نلاحظ أنهم يعترفون ببعض الكتب بصفتها رزينة علمياً، في حين أنها تحتوي على أخطاء مضحكة حتى في سرد الوقائع والمعلومات.

بل إن بعضهم حاول أن يجعل من الجهل فضيلة وبخاصة في مجال الجهل باللغات. فهناك عدة لغات كبرى في منطقة الشرق الأوسط، وكلها صعبة. وكلها تكتب بحروف مختلفة عن الحروف اللاتينية ما عدا واحدة هي التركية الحديثة. وكلها حصيلة تراثات ثقافية مختلفة جداً عن تراث أوروبا وأميركا الشمالية. وتعلم هذه اللغات عملية شاقة وعسيرة. فلكي يتعلم الباحث الأوروبي اللغة العربية بشكل مقبول فقط، وليس بشكل جيد، ربما كان يلزمه من الوقت والجهد ما يكفي لتعلم العديد من اللغات الأوروبية دفعة واحدة. وبالتالي كان من المحتوم أن تصبح دراسة العربية وغيرها من لغات الشرق الأوسط مهمة خاصة بذاتها. والباحثون الذين ينخرطون في هذا التخصص نادراً ما يمتلكون الوقت والرغبة الكافية للتدرب على العلوم الاجتماعية ومناهجها. أما فيما يخص اختصاصيي العلوم الاجتماعية الذين

يهتمون بالمنطقة فنادراً ما حاولوا أن يدرسوا اللغة المحلية. وكل واحد من هذين الفريقين ميال إلى ازدراء ما لا يمتلكه والحط من قيمته وأهميته. فمؤخراً كتب أحد اختصاصيي العلوم الاجتماعية عرضاً لكتاب عن تاريخ الشرق الأوسط وتحدث باحتقار عن المستشرقين الذين يحاولون أن يفهموا تاريخ حضارة أخرى بواسطة «التفحص الدقيق للنصوص الصعبة». فهذه التعليق بغض النظر عن كونه يفضل التفحص السطحي للنصوص السهلة، فإنه يكشف عن موقف عدم التفهم المرتاب، هذا الموقف الذي نلاحظ وجوده لدى الطرفين معاً.

وأفضل طريقة لوصف النتيجة هي أن نتخيل شيئاً موازياً أو مشابهاً. فلو تخيلنا مثلاً أن البحث العلمي عن ألمانيا المعاصرة قد ترك لمجموعتين من البشر: أي من جهة لمجموعة الفيلولوجيين الألمان الذين تنحصر دراساتهم في فقه اللغة والذين يدّعون أن هذه الدراسة تشكل تمهيداً ليس فقط ضرورياً وإنما أيضاً كافياً لكتابة بحث عن ألمانيا الحديثة. ومن جهة أخرى لمجموعة الباحثين في العلوم الاجتماعية المتخصصين في ألمانيا الحديثة والذين لا يعرفون إطلاقاً اللغة الألمانية اللهم ما عدا الكلمات الأساسية لحل مشاكل الفندق والمطعم، والذين يعتمدون كلياً على الناقلين والمترجمين (أو الترجمات). فالنتيجة سوف تكون حتماً مضحكة. وعلى الرغم من ذلك فيمكنها أن تكون أفضل من تلك الدراسات التي تظهر عن الشرق الأوسط لأن الثقافة الألمانية تظل على الرغم من كل شيء أقرب إلى ثقافتنا، وبالتالي أسهل على الفهم. يضاف إلى ذلك أن المترجمين عن اللغة الألمانية والمختصين بالشؤون الألمانية هم أكثر عدداً وكفاءة من أولئك المختصين بشؤون الشرق الأوسط.

ولكن حصل نوع من التحسن في هذا المجال مؤخراً. فقد أخذ بعض المستشرقين يعترفون بضرورة الاهتمام بالمناهج الدراسية والمقاربات الجديدة. وكان ذلك ينطبق في القرن التاسع عشر على علماء الاستشراق الكبار من أمثال رينهارت دوزي ويوليوس فلهاوزين. وبعد انطلاقة علم الاجتماع وتطوره على يد المعلمين الكبار من أمثال أوغست كونت وماكس فيبر ودوركهايم وبريسيج استطاعوا أن يجدوا لهم تلاميذ في صفوف المستشرقين، بل حتى من بين الشرقيين، الذين حاولوا تطبيق مناهجهم على دراسة الشرق الأوسط. ولكنهم فعلوا ذلك عموماً بشكل متأخر جداً ودون فعالية تذكر. وقد بذل بعض الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية جهوداً حقيقية وعن طيبة خاطر لكي يتعلموا العربية أو أية لغة أخرى من لغات الشرق الأوسط وأن يستخدموا الوثائق الأدبية والتاريخية. ولكن عددهم لا يزال حتى الآن ضعيفاً جداً، وإذا كان هناك باحثون في العلوم الاجتماعية ممن يشتغلون على الشرق

الأوسط بواسطة لغة شرق أوسطية، فإنهم اكتسبوا ذلك عن طريق الصدفة والولادة أو المهنة أكثر مما اكتسبوه عن طريق التدريب الجامعي.

وقد وجدت بعض الجامعات الجواب الذي يبدو وكأنه بدهي: بمعنى أنها لجأت إلى استعارة الأساتذة والعلماء من الشرق الأوسط نفسه. فهم يتحدثون هذه اللغة أو تلك بصفتها لغتهم الأم، كما أنهم يمتلكون المعلومات الضرورية عن تلك البلدان نظراً لأصولهم. وهكذا عينوا عدداً من هؤلاء الجامعيين المستوردين بشكل طازج، وقد قدم بعضهم مساهمات مهمة وصالحة لتطور دراساتنا.

ولكن للأسف أفسدت هذه المساهمة على صعيدين. فمن جهة كان الطلب أكبر من العرض بكثير، نقصد الطلب على الاختصاصيين الأكفياء بالفعل، وهذا ما خلق سوقاً لمن هم أقل كفاءة، هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن هذا التطور في أساليب عمل الجامعات قد تزامن مع موجة «العرقية» في الجامعات الأميركية، بل حتى في غيرها. فقد راحوا يؤكدون بإلحاح على أنه ينبغي أن نوكل إلى السود مهمة تدريس المسائل التي تخص السود، وإلى اليهود مهمة تعليم الدراسات اليهودية، وللإسبان الدراسات الإسبانية، الخ... ولهذا السبب لجأوا في الشرق الأوسط كما في أماكن أخرى إلى بعض التعيينات المشبوهة. كان العالم الفيلولوجي السوفياتي الكبير ن.ي. مار قد نفد صبره في يوم ما بسبب مواقف زملائه الذين ينتمون إلى الجمهوريات الآسيوية للاتحاد السوفياتي فقال لهم منفجراً: ليس كل صياد عالم أسماك. لا ريب في أن هذه الكلمة تنطوي على بعض القسوة، ولكنها تتضمن فكرة صحيحة ليس ضد «الأسماك» بحد ذاتها وإنما ضد الصيادين المتهورين. ذلك أنه ليس كل انكليزي مختصاً بشكسبير أو بتشارلز ديكنز أو بسياسة حزب العمال. فأن يكون المرء انكليزياً من حيث المولد والتربية فهذا أيضاً لا يشكل شرطاً كافياً أو تأهيلاً كافياً من أجل أن يحتل منصباً جامعياً في قسم الدراسات أو الآداب الانكليزية. وإهمال هذا المبدأ البسيط (الذي يصبح بدهياً في مجالات أخرى)، قد أدى أحياناً إلى تعيينات تعيسة وغير مناسبة على الإطلاق. اضرب على ذلك المثل التالي: فقبل بضع سنوات، وفي بلد ناطق بالإنكليزية لا يحتوي إلا على عدد قليل من اليهود، وحيث لا يعرفون عنهم شيئاً يذكر، نجح موظف ديني يهودي أن يحصل على لقب «الحاخام المبجَّل» وأن يلبس الزي الكهنوتي وأن ينال منصباً جامعياً على قاعدة كفاءاته اللاهوتية. والواقع أنه لم يكن لا حاخاماً ولا مرتل أناشيد وإنما عبارة عن مجرد شخص يذبح الذبائح على الطريقة الشرعية اليهودية دون أن يتحلى بأي مستوى جامعي رفيع. وعلى هذا النحو وجدنا في مجال الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط

حصول تعيينات عديدة للأساتذة الجامعيين الذين إن لم يكن جهلهم فاضحاً إلى مثل هذا الحد إلا أن نقص كفاءتهم كان مؤكداً.

ربما كان الجهل هو المشكلة الأكثر أهمية، ولكنه ليس المشكلة الوحيدة. فهناك مشكلة أخرى ناتجة عن التأثر الانفعالي والأحكام المسبقة. فالشرق الأوسط يشهد صراعات مريرة. وأحد هذه الصراعات يوقظ المشاعر الملتهبة أكثر من غيره ويحرك الأحكام المسبقة الأكثر تجذراً ورسوخاً. وصدف أن أحد طرفي الصراع يتمثل في بلد مسكون من قبل اليهود بشكل خاص. وهذا عامل ضخم يؤثر على البحث العلمي الخاص ليس فقط بهذه المشكلة وإنما بالمنطقة ككل. بالطبع ليس اليهود هم وحدهم المتأثرين عاطفياً وشعورياً بالصراع العربي ـ الاسرائيلي. فهناك آخرون كثيرون متأثرون أيضاً به. وعلى الرغم من أنهم ليسوا يهوداً إلا أنهم قادرون على اتخاذ ردود فعل عاطفية شديدة تجاه اليهود والقضايا اليهودية. وردود الفعل هذه يمكنها أن تذهب في كلا الاتجاهين: مع إسرائيل أو ضدها. ولكن لا هذا الاتجاه الانفعالي ولا ذاك بقادر على تشكيل علم حقيقي بالمعنى الحرفي لكلمة العلم والبحث.

إن العرب، بصفتهم عرباً، لا يوقظون مثل هذه المشاعر اللاهبة والهائجة التي يثيرها اليهود في العالم الغربي بصفتهم يهوداً (ولكن يبدو من بعض العلامات والإرهاصات أن هذه الحالة قد ابتدأت في التغير). ولكن الأفارقة ـ الآسيويين (أي الجماعة التي يدمجون فيها العرب عن خطأ) يثيرون أيضاً شحنة كبيرة من المشاعر المحتدمة.

ويمكن لهذه المواقف أن تكون مرتبطة بنمط آخر من التحيُّز المستلهم ليس من قبل الأحكام المسبقة بقدر ما هو مستلهم من قبل الإيديولوجيا. ونظراً لطبيعة وحجم المشاكل المطروحة، ونظراً للغنى الكبير الذي يمتلكه بعض المشاركين في الصراع، فإن الشرق الأوسط أصبح مرتعاً مثالياً لكل أنواع الإيديولوجيين وأنماطهم. وهؤلاء المتاجرون بالأفكار يخوضون بعضهم ضد بعض حروباً طاحنة لا علاقة لتكتيكاتها وأهدافها بحقيقة الواقع في الشرق الأوسط ولا بمادة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط. فهذه الصراعات تخضع أحياناً للولاءات والمصالح السياسية ويمكنها أن تشوه جدياً حياة الكليات الجامعية وتطورها.

وقد وصل الأمر ببعض الإدارات الحساسة حيال الربح والمصالح المنفعية إلى حد التأكيد على ضرورة تعيين الأساتذة الجامعيين طبقاً للاعتبارات الإيديولوجية. بل

لقد رأيت بأم عيني أوامر إدارية صادرة عن الهيئات العليا في الجامعات الأميركية أو معايير مفروضة من فوق على لجان التعيين الجامعي، وفيها يطلبون من المرشحين للمناصب المتعلقة بدراسات الشرق الأوسط، أن يكونوا **متعاطفين** ومتفهمين ومؤيدين «لوجهة نظر» الناس المدروسين أو «لأيديولوجيتهم». وبحسب المعايير نفسها ينبغي على كراسي الدراسات الروسية والصينية أن تحتل من قبل الماركسيين من مختلف الاتجاهات. وكذلك الأمر فيما يخص كرسي الدراسات الإيطالية، التي ينبغي أن تتعاقب عليها سلسلة من المحاضرين والأساتذة الذين يعكسون كل تلوينات واتجاهات السياسة الإيطالية.

ونلاحظ وجود تأثير عوامل أخرى سوف يكون من غير الإنصاف أن نعزوها للإيديولوجيا أو للانفعال الملتهب أو للأحكام المسبقة. فهناك أناس عديدون يدعمون هذا الجانب أو ذاك من الطرفين المتصارعين في منطقة الشرق الأوسط، ولا يفعلون ذلك لأي سبب من هذه الأسباب، وإنما من أجل الباعث العقلاني والمفهوم للمصلحة الشخصية. فدعم العرب أو الإسرائيليين في صراعهم الدائر من قبل هذا الباحث أو ذاك قد تكون وراءه الرغبة في نيل مصلحة مادية. ويمكن لهذه المصلحة أن تكون سياسية (مثلاً البحث عن الأصوات في الانتخابات الداخلية) أو اقتصادية (كالبحث عن الاستثمارات والأسواق أو بقية الامتيازات الأخرى التجارية في منطقة الشرق الأوسط). وقد مارست هذه البواعث على البرامج الجامعية تأثيراً متزايداً بانتظام. وكان تأثيراً ضاراً بالتأكيد، من أي جهة جاء. ولا نقصد هنا إلى إدانة هذه الجهات التي لا تقوم بأعمال غير معهودة أو غير طبيعية: أقصد بذلك الدفاع عن مصالحها الذاتية. فرجل السياسة الذي يتجاوب مع رغبات منتخبيه وموظف الشركة التجارية الذي يوسع من مصالح مساهميها ومستشار العلاقات العامة الذي يبيض صفحة زبائنه (زبائن اليوم أو زبائن الغد) كل هؤلاء يقومون بأعمال مشروعة ومفهومة. ولكن لا يمكن لأي واحد منهم أن يكون دليلاً موثوقاً من أجل تسيير الشؤون الدولية أو شؤون الدراسات الجامعية. ومع ذلك فنحن في مواجهة ثلاثة أنماط من الرجال يؤثرون جداً على دراسة الشرق الأوسط وصورته في الجامعات. ونادراً ما يكون هذا التأثير مفيداً، هذا إذا كان مفيداً يوما ما.

سوف أضرب المثل التالي:

إن إحدى حكومات الشرق الأوسط التي موَّلت بفعالية ونشاط بعض المشاريع المرتبطة قليلاً أو كثيراً بالدراسات المتركزة على الشرق الأوسط كانت الحكومة الليبية.

وفي البداية كانت الأرصدة تصل عن طريق غير جامعي. وقد أدت إحدى هذه المساعدات المالية إلى طباعة كتيب ممتاز بعنوان: «**تحليل نقدي للدراسات الإسلامية في جامعات أميركا الشمالية**». وهو «مكتوب من قبل لجنة الدراسات الشرقية المنبثقة عن مؤتمر الشبيبة الإسلامية في طرابلس الغرب، ليبيا، تموز (يوليو) ١٩٧٣. ثم طبع مرة ثانية مع زيادات وتنقيحات عام ١٩٧٥». وقد وزع من قبل شركة نشر في سيدار رابيديس بولاية أيوا الأميركية. ويحتوي هذا الكتيب على تحقيق عن وضع الدراسات المتعقلة بالشرق الأوسط في كندا والولايات المتحدة. وأما مؤلفه فقد بقي مجهولاً ولكننا نعلم من خلال تصفح المواد بأنه كندي اعتنق الإسلام مؤخراً. ومن السهل كشف اسمه لأنه أحد الجامعيين القلائل الذين يمجدهم هذا النص ويتحدث عن أعمالهم وبحوثهم. ويبدو من خلال قراءة التحقيق أن المؤلف مهووس بسيطرة اليهود والموارنة على دراسات الشرق الأوسط في أميركا. وهو يقول إن هؤلاء الأساتذة يلقنون طلابهم العداء للإسلام. ونلاحظ حالياً ظهور نوع من رد الفعل ضد الدراسة النقدية للإسلام وحرصاً على الدفاع عنه ضد خصومه المحتملين. هذا ما يتبدى لنا من خلال قراءة مجلتين صادرتين في إنكلترا حيث تخصصان مكانة واسعة لمحاضرات ألقيت في مؤتمرات كانت قد مولت جزئياً من قبل الحكومة الليبية. ومعظم كاتبي هذه المحاضرات يتبنون وجهة النظر الماركسية وهم يبشرون علناً بإيديولوجيتهم المقدسة. ولكنهم في الوقت نفسه يشعرون بالحاجة للدفاع عن نقاء وصحة اللاهوت والتراث الإسلامي ضد الدراسات النقدية للعلم الاستشراقي. وهذا الطابع الإسلامي ـ الماركسي الحريص على كل من الإسلام الصحيح والعقيدة الماركسية ناتج حتماً عن تداخل التمويل الليبي والرعاية الأبوية والأدبية لليسار. ونلاحظ أن خليط الاهتمامات نفسه (أي إيديولوجيا اليسار والدفاع عن الإسلام ضد كل أنواع النقد الحقيقية والمتخيلة) قد ظهرت مؤخراً في منشورات أحدث عهداً وأكثر عنجهية وادعاء.

لقد انتهى الأمر بهذه الجهات إلى إدراك أنها لن تصل إلى شيء يذكر عن طريق تمويل المجموعات المنشقة من الطلاب أو الأساتذة الصغار، وبالتالي فقد حولت اهتمامها نحو الجامعات ذاتها. والمثال الأكثر بروزاً على ذلك هو مركز الدراسات العربية المعاصرة التابع لجامعة يسوعية معروفة في شرق الولايات المتحدة. ومن المعروف أنه ممول بنسبة ٩٠٪ من قبل المصادر العربية وأقل من عشرة بالمائة من قبل المصادر الأميركية. ومعظم هذه الأرصدة تجيء من طرف الحكومة الليبية، والكرسي الأساسية في المعهد تحمل اسم بطل وطني ليبي. وينبغي أن نعترف هنا

للحكومة الليبية بتحقيق هذا النجاح المنقطع النظير: فهي قد استطاعت أن تنشىء في جامعة كاثوليكية كرسياً جامعياً يحمل اسم زعيم ديني، أي مناضل مسلم عمل من أجل توسع الإسلام في أفريقيا السوداء وأعلن الجهاد المقدس ضد الفرنسيين في التشاد أولاً ثم الإيطاليين في بنغازي لاحقاً (إنه عمر المختار). وقد برهنت الحكومة الليبية في هذا المجال كما في غيره من مجالات العلاقات العامة على ذكاء منقطع النظير في إيجاد المتعاونين المناسبين. وبحسب ما زعموا فإنهم مستعدون لتقديم إمكانيات مماثلة من أجل إقامة كرسي جامعي للدراسات اليهودية والإسرائيلية (وربما كرسي باسم غوش ايمونيم للجغرافيا اليهودية؟) بشرط أن يوفروا تمويلاً لذلك. وهكذا تبرهن هذه الجامعة على أنهم يتهمونها بدون حق بأنها متحيزة، وأنها مستعدة لتبيان احترامها إن لم يكن لأخلاقية الوسط الجامعي، فعلى الأقل لأخلاقية السوق.

إن هذه الإعانات المالية وأشباهها من العطايا السخية لمراكز التعليم الأخرى قد أثارت انتباه المراقبين المزعجين، ولذا راحوا يختارون أسلوباً أكثر خفاء وذكاء للتغلغل في الأوساط الجامعية. وهذا ما فعلته الحكومة السعودية في إحدى الجامعات الأميركية الواقعة على الشاطىء الغربي. فبدلاً من أن تقدم هذه الحكومة الأموال مباشرة راحت تقنع بعض رجال الأعمال الأميركيين الراغبين في عقد صفقات وعقود مع المملكة العربية السعودية بأن حظهم في التوصل إلى ذلك سيكون أكبر لو أنهم أشرفوا بأنفسهم على افتتاح أقسام لدراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأميركية. المقصود بذلك دراسات من نوع مناسب وبضمانات لائقة. وهكذا وقعت الجامعة المذكورة مع عدد من رجال الأعمال اتفاقية لتأسيس معهد للشرق الأوسط. وبالإضافة إلى الربح المالي الواضح كان لهذه الخطة ميزة أخرى وهي: إن المحسنين على هذا المشروع الجامعي والمشرفين عليه يبدون بمثابة أميركان وليسوا عرباً. وقد اصطدم المشروع ببعض الصعوبات عندما عُرِفَتْ تفاصيله. وعندئذٍ انتقده الكثيرون واعتبروا أن الشروط التي وضعت من أجل تمويله تحد من استقلاليته الأكاديمية ومن النزاهة العلمية للجامعة التي أُلحق بها.

أن يكون المانحون للأموال مدفوعين بمقاصد سيئة أم لا فإن هذا لا يغير في الأمر كثيراً. فحقيقة أن المبالغ المالية الكبيرة قد جاءت من مصادر خارجية وبخاصة من قبل حكومات لا تتظاهر حتى مجرد تظاهر باحترامها لنزاهة العلم وللبحث الفكري المستقل يمكنها أن تطرح مشاكل خطيرة. ومن الطبيعي أن يكون لمانحي الهبات المالية كلمتهم فيما يخص الطريقة التي ستصرف فيها أموالهم. والمانحون

الغربيون الذين علمتهم التجربة الطويلة كيف يتصرفون ولا يتصرفون انتهى بهم الأمر إلى فهم قواعد اللعبة والقبول بها. وأما الآخرون الذين جاؤوا مؤخراً إلى هذا النوع الجديد من الكرم الحاتمي فإنهم يعتبرون من حقهم أن يساهموا على الأقل في اتخاذ القرارات المتعلقة بطريقة صرف أموالهم. وهذا ما يؤثر حتماً على طريقة قبول الطلاب وتعيين الأساتذة وكذلك على طريقة تصور السياسة الجامعية وتمويل البحث العلمي. بل إنه حتى الأمل بالمكافأة والتشجيع أو الخوف من الضغوط قد يؤثر على الباحث وبحثه بشكل سلبي. ويمكن للكثير من العلماء الذين لا يبحثون عن امتيازات خاصة، تجارية أو سياسية، أن يجدوا مهنتهم العلمية في البحث عن الشرق الأوسط متوقفة على النية الطيبة لأولئك الذين يسيطرون على المصادر الواسعة للتمويل والميادين الأكثر اتساعاً للبحث على أرض الواقع. وكذلك فإن التوصل إلى الأرشيف والمكتبات الخاصة يمكنه أن يمثل عاملاً مشجعاً كبيراً بالنسبة للمؤرخ.

من المعروف أن الجامعات كانت دائماً قد بحثت عن الصدقات والإحسان في الخارج، وسوف تستمر حتماً في فعل ذلك. وهناك بعض الجامعات التي رفضت المعونات التي بدا لها أنها تهدد نزاهتها العلمية، وذلك بعد تفكير طويل. وأما الجامعات الأخرى فقد قبلتها بحذر أو بتسرع يقل أو يكثر. وحتى الجامعات التابعة للدولة كانت عاجزة عن مقاومة الإغراء أمام هذا التدفق الهائل للأموال. وإذا كان بعض رؤساء المعاهد والجامعات قد تصرفوا طبقاً للمثل اللاتيني العتيق والافتخاري: «ليس للمال رائحة» فإن الآخرين قد حاولوا أن يواجهوا المشاكل التي تطرحها مثل هذه الهبات، وإذا أمكن أن يحلوها. وكانت المشكلة الأساسية مشكلة القناة التي تربط بين المحسن والمستفيد من إحسانه. فهم يدخلون المال في طرف، وفي الطرف الآخر يخرج المال ثم يوظفونه لتمويل بعض المشاريع الأكاديمية. ومن المهم إذا ما أردنا الحفاظ على الاستقلالية الجامعية أن نراقب ونتفحص ما يمر من خلال القناة وأن نضمن في هذه الحالة أن المال قد طُهِّر وأُزيلت رائحته على المخرج. وفي بعض المؤسسات الجامعية يحصل ذلك، وفي بعضها الآخر لا. وإذا ما منع تفتيش القناة فإن تأثير المحسنين سوف يكون كبيراً حقاً كما أثبتت ذلك بعض الأمثلة التي حصلت مؤخراً. وقد برهنت هذه الأمثلة أيضاً على قيمة صمام الأمان الذي تمثله القناة والذي تعول عليه الديمقراطيات الغربية. فمعظم الجامعات الأميركية تعمل تحت أضواء الإعلانات. وربما كانت مقامات جامعية كثيرة تقبل بشكل عفوي الحل المتمثل بالعطايا ذات المصلحة، وربما كانت تذهب إلى حد الاستفادة منها شخصياً. ولكن مراقبة الرأي العام تحد من مقدرتها على الخضوع لها.

ولكن علي الرغم من ذلك فالمشكلة تبقى خطيرة. فالمحسنون وأولئك الذين يستجيبون طوعاً لرغباتهم يتعلمون الحكمة عن طريق التجربة. لقد أصبح المانحون أكثر تشككاً من السابق. فإذا كانوا ينقلون للآخرين بحذر أكثر الشروط المقيدة التي يريدون فرضها على طريقة توظيف أموالهم فإن المتلقين الأكاديميين لها أصبحوا أكثر فطنة في الاستجابة لمطالبهم، بل وفي استباق هذه المطالب. وهذه ظاهرة مقلقة جداً. ويمكننا أن نضرب مثلاً على ذلك تلك المذكرة التي كتبها موظف أكاديمي في أحد معاهد الدول الشرقية. وهو معهد صغير ولكن يحظى بتقدير عالٍ. فقد طلب دعماً عربياً من أجل إنشاء مركز للشرق الأوسط كان في طور المشروع. وقد مزج كاتب المذكرة بين إظهار الولاء والإخلاص، وهي وسيلة كلاسيكية معروفة، وبين فن المزاودة على التنافس، وهي تقنية إعلانية حديثة، من أجل التوصل إلى هدفه. وراح يهاجم إحدى الجامعات المنافسة له في أحد البلدان الشرقية. واتهمها بأنها تحتوي على مركز لدراسات الشرق الأوسط يضم «خمسين بالمائة من خريجيه من الإسرائيليين». وكان هذا الادعاء كذبة كبيرة لأن الطلاب القادمين من إسرائيل كانوا عبارة عن أقلية صغيرة جداً. فإذا كان كاتب هذا الكلام يقصد بالإسرائيلي اليهودي أيضاً فإنه يمكننا أن نعتبر مقولته شديدة المبالغة (بالطبع فإن هذا الكاتب غير مطلع جيداً بعد على شؤون الشرق الأوسط ولا يعرف أن يستخدم كلمة الشيفرة المناسبة). وإذا ما أحللنا كلمة اليهودي محل كلمة الإسرائيلي فإننا نكون قد قللنا من حجم الأكذوبة بالطبع، ولكننا لن نكون قد رفعنا من مستوى الأخلاقية. وتنتج عن هذه المواقف نتائج سلبية تتجلى في طريقة قبول الطلاب وتعيين الأساتذة وتمويل البحث العلمي، بل حتى دعوة الأساتذة الأجانب كزوار محاضرين.

ما معنى كل ذلك؟ إلى أين يوصلنا؟ أول نتيجة لهذا العمل، الأكثر تكراراً وخطراً هي: ديمومة المستوى المنخفض للطلاب والخريجيين. فنظراً للتوسع السريع للدراسات المتركزة على الشرق الأوسط أثناء الخمسينات في إنكلترا والستينات في الولايات المتحدة لدى عدد من الجامعيين من المستوى المتوسط والعالي فإننا نلاحظ أن الثمار لم تحقق وعد الزهور وأن الزهور كانت ما كانت عليه. والنتيجة المؤسفة لذلك أن طريق الترقية الجامعية قد أغلقت وأن الجيل الجديد الذي ظهر أثناء ذلك والذي يتمتع غالباً بتسليح علمي أفضل قد أصبح أمام مشكلة خطيرة فيما يتعلق بمهنته ومستقبله. ذلك أنه حتى الضمانات العادية للمستويات الأكاديمية ذات تأثير ضعيف. فمثلاً نلاحظ أن لجان تحرير المجلات والجولات التفتيشية التي تشكل وسيلة فعالة لحماية المستوى الأكاديمي من الهبوط تبدو غير ذات فعالية في

معظمها فيما يخص دراسات الشرق الأوسط. والواقع أن أولئك الذين يوظّفون طبقاً للمعايير المهنية والعلمية البحتة لا يزال عددهم ضعيفاً في هذه الأقسام، لكن من السهل عليهم أن يدخلوا خلسة في لجنة التحرير أعضاء معينين يشاطرون الناس المدروسين الولاء العقائدي نفسه.

ونلاحظ أن الاعتبارات ذاتها تمارس فعلها ضد إحدى الوسائل الأخرى المعترف بدورها في المحافظة على المستويات الأكاديمية: أقصد بذلك عروض الكتب الصادرة. فالتقييم النقدي للأعمال العلمية الجديدة التي توكل إلى مراجعين ذوي هيبة علمية يمثل مرحلة ضرورية من مراحل تقدم المعرفة. كما أن له فائدة عملية ضخمة لأن نقد الأعمال الجديدة الذي تقوم به شخصيات معترف بكفاءتها العلمية يمثل جزءاً أساسياً في عملية تقييم مؤلفي هذه الأعمال ومدى أهميتهم. فالمرشحون للمناصب الجامعية أو للترقية في سلم مراتبها كثيراً ما يحاكمون بناءً على حجم أعمالهم المطبوعة دون الاهتمام بمدى جودتها أو عدم جودتها. وبهذا الصدد نلاحظ أن مستوى القبول والترقية في مجال الدراسات الخاصة بالشرق الأوسط أكثر انخفاضاً منه في الأقسام الأخرى. ولذا نقول إنه ينبغي على عرض الكتب أن يملأ الوظيفة المهمة التي لا بد منها ألا وهي: المحافظة على المستوى العلمي داخل مجال التخصص وعلى المستوى المهني داخل المؤسسات الجامعية. ولكن لسوء الحظ فإن عرض الأعمال العلمية المتعلقة بالشرق الأوسط قد هبط إلى مستوى أدنى. ففي الماضي كان من المعترف به عموماً أن يكون الناقد في نفس مستوى مؤلف الكتاب المنقود على الأقل، وذلك لكي يمتلك المعرفة والتجربة الكافية لإطلاق حكم دقيق، وكذلك الوزن العلمي الكافي لخلع الهيبة على هذا الحكم. ولكن العادة جرت مؤخراً في أن يعطوا الكتب من أجل عرضها إلى طلاب متخرجين أو إلى مساعدي المكتبات غير المؤهلين في معظمهم للقيام بهذه المهام الموكلة إليهم بمثل هذه الخفة والمقبولة بمثل هذه الخفة. وينطبق هذا الحكم على الكتب الناضجة للعلماء مثلما ينطبق على أوائل أعمال المرشحين الجدد. وفي أفضل الأحوال فإن ناقد الكتاب يكتفي بوصف مختصر لمضمونه، وصف بلا قيمة في مجمله. وهو غالباً ما يعتمد على التقديم المثبت على الغلاف أو على البيان التمهيدي للناشر. وأحياناً ينتهز هذا الناقد المبتدىء الفرصة لكي يقدم بعض الملاحظات الشخصية، ولكنها نادراً ما ترتكز على معرفة حقيقية أو حتى ذات علاقة بالاهتمام العلمي. فأحياناً نقرأ تحت قلمه صدى الصراعات والمصالح الجارية داخل المجتمع، وأحياناً نراه يتملق إلى أولئك الذين يمكن أن يرى فيهم ممولين محتملين. وأحياناً ـ بل وبشكل متزايد

للأسف ـ أصبح عرض الكتب سلاحاً كثيراً ما يلوِّح به مرشح مرتزق لأحد المناصب أكثر مما يستخدمه رئيسه في الصراعات المهنية والسياسية. وهنا أيضاً يحصل الشيء نفسه الذي شهدناه لدى لجان تحرير المجلات. فاختيار الناقد قد تمليه اعتبارات أخرى غير علمية. وهم يختارونه مع الأخذ بعين الاعتبار لولاءاته العرقية والإيديولوجية أو السياسية، ثم يكلفونه مهمة محددة سلفاً: ألا وهي مدح الكتاب أو ذمه، وانطلاقاً من ذلك ترقية صاحبه في المناصب أو تخفيضه وتخفيض القضية التي يفترض أنه يمثلها.

إن تسييس الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط مرتبط بشكل وثيق بتدهور المستويات. وهذا ما يمكن أن نتحقق منه بدرجات متفاوتة من جامعة إلى أخرى. والخيار الذي تتخذه جامعة ما حاسم إلى حد كبير. فإذا ما أراد برنامج تعليمي ما أو كلية ما ألا تكون مسيَّسة فإنها تستطيع ذلك. فهناك معاهد في بريطانيا كما في الولايات المتحدة وقد استطاعت منذ زمن طويل أن تحافظ على موقف غير سياسي وأن تؤمِّن تعاون الأساتذة والطلاب الذين ينتمون إلى أوساط مختلفة، وعلى الرغم من ذلك فهم يشتغلون معاً وبشكل متناغم ومنسجم على قاعدة المعايير الجامعية المحضة. وهناك مؤسسات أخرى تسيَّست إلى درجة أنها جعلت الحياة مزعجة بالنسبة للأساتذة والطلاب الذين لا ينتمون إلى الزمرة المهيمنة أو لا يريدون أن يخضعوا لها. إن تدخل القوى الخارجية، الضخم أحياناً، سمة شائعة من سمات البرامج الجامعية المسيَّسة.

وهؤلاء الناس الذين يتدخلون في الحياة الجامعية كأولئك الذين يتوسلون إليهم يمكنهم أن يتصرفوا جزئياً فقط عن طريق جهلهم بكل شيء. فبالنسبة للمناضل السياسي الذي لا يشاطر العالم فضوله المعرفي وبالتالي لا يفهمه، فإنه يعتقد أنه ينبغي أن يكون لكل برنامج من برامج البحوث هدف خارجي على البحث العلمي، أي هدف سياسي أو جدالي ينبغي أن يكتشفه ثم يدعمه أو يحاربه. وينتج عن ذلك، في الجامعات الأميركية بشكل خاص، ميل إلى تصنيف هذا العالم المختص أو ذاك أو حتى برامج تعليمية بأسرها ودمغها بواسطة نعوت عرقية مخفية بالكاد تحت غطاء إيديولوجي. إن هذه الأساليب مع كل الرقابة الخفية التي تنطوي عليها (بل وما هو أسوأ من ذلك الرقابة الذاتية) تؤدي إلى نفي الروح الحرة للبحث وحتى إلى تدميرها في نهاية المطاف. وكذلك تدمير روح الاكتشاف والتعبير التي كانت قد ألهمت وقادت كل الحركة الحديثة للتبحر العلمي والعلم.

ولحسن الحظ فإن هذه الروح لا تزال حية جداً. وقد لاحظنا في السنوات

الأخيرة لدى الشبيبة انتعاشاً رائعاً للاهتمام بالدراسات الدائرة حول الشرق الأوسط. كما شهدنا ظهور جيل جديد من الطلاب المتخرجين والباحثين الشباب الذين كرسوا أنفسهم للعلم، وهم يحرصون على الحفاظ على المستوى الجيد ويعرفون كيف يحكمون عليه. ولكن نظراً للوضع الراهن لهذه الدراسات والنوعية المتدنية لأدبياتها فإن مهمتهم لن تكون سهلة. ولكن الطلاب الجيدين سوف يجدون في نهاية المطاف بشكل أو بآخر الأساتذة الجيدين ويقومون بأعمال جيدة. إن مستقبل العلم الخاص بالشرق الأوسط سوف يكون ملكهم، بين أيديهم.

ملحــق

رسالة إلى التحرير

أورد بيرنارد لويس في مجلة «سكولار» (أي العالِم) الصادرة صيف ١٩٧٩ عدة توكيدات محيرة. فهو يزعم مثلاً أنه «حتى عصر النهضة لم نشهد لدى أي أمة أخرى ما عدا الأوروبيين أي جهد مشابه لدراسة الحضارات الأجنبية وفهمها، بما فيها الحضارات المعادية». وهذه المقولة تصدمنا خصوصاً أنها صادرة عن أحد كبار الباحثين والمتبحرين في العلم. وكرد عليه نقول انه لا يمكن أن نقلل من فضول هيرودوت بالنسبة للثقافة الفارسية في وقت كانت فيه فارس تخوض حرباً ضد الدول الإغريقية! وكيف يمكن لبيرنارد لويس أن ينعت الجهد الضخم الذي بذل في ظل العباسيين لترجمة المؤلفات الإغريقية إلى العربية؟ ما رأيه فيه، وما حكمه عليه؟ . . .

هذا مع العلم أن العرب كانوا في حالة عداء طويلة ومستمرة مع بيزنطة. . . ما الباعث الخفي الذي دفعهم لترجمة اقليدس من اليونانية إلى العربية؟ فهل العمل الضخم الذي أنجزه البيروني عن الهند ورسالة ابن خلدون عن افريقيا الشمالية خاليان من شرارة الفضول المعرفي تجاه الحضارات الأجنبية؟ وهذه ليست إلا بضعة أمثلة أخذناها من المجال المعرفي الذي يعتبر لويس أحد خبرائه المتخصصين. ولذا فمن الصعب جداً علينا أن نتصور أن العملية مجرد نسيان أو سهو من قبله. فتاريخ البشرية وتاريخ هذه الشعوب المختلفة في فترات متفاوتة يقدم لنا أمثلة عديدة تجعل أطروحة لويس غير مقبولة.

أرجو ألا يكون البروفيسور لويس قد وقع في فخ الشوفينية نفسه الذي يدينه. ويمكن القول إلى حد ما ـ ويحزننا أن نقول ذلك ـ إن مقالته تحتوي على تلميحات وتعريضات غير مقبولة في الصحافة. إني أشاطره قلقة بخصوص الحالة المزرية للدراسات الخاصة بالشرق الأوسط في هذه البلاد. وكم كنت أتمنى لو أن مقالته سوف تكون استثناء على ذلك! وتذكيره لنا بمسار العلم الغربي التاريخي في ساحة هذه الدراسات يبين لنا حجم النواقص. وإذا أراد القارىء أن يطلع على نقد حديث

لهذا المسار فإني أنصحه بقراءة كتاب إدوارد سعيد: الاستشراق.

عقيل. أ.

الاسكندرية ـ فيرجينيا

بيرنارد لويس يرد

يشعر السيد عقيل. أ. خان بالاستنكار والدهشة بعد أن قرأ قولي حول أوروبا وأنها أول مجتمع في التاريخ منذ عصر النهضة يشرع بدراسة متواصلة وجادة للحضارات الأجنبية. ثم يستشهد بأمثلة لدحض مقولتي. ولكنها في الواقع جاءت لكي تدعمها.

فهيرودوت عندما اهتم بالشرق شكل استثناء على القاعدة، وكان مقلدوه قليلين. وكما ذكرنا المؤرخ الكبير ارنالدو موميغليانو مؤخراً فإن معاصري هيرودوت قد ادانوه واشتبهوا به[١]. ولم يلق هذا الرجل الانصاف إلا بدءاً من عصر النهضة. وأما كتاب البيروني عن الهند فهو أكثر فرادة وعزلة، إنه عمل رائع ولكنه عمل وحيد لا سابق له ولا لاحق. يضاف إلى ذلك أن إشارة السيد عقيل إلى الترجمات العربية للإغريق تبدو أقل صحة بهذا الصدد. إنه لصحيح القول بأن الحكام المسلمين هم الذين امروا بترجمتها، ولكن الذين نفذوا الترجمة كانوا من غير المسلمين في معظمهم. يضاف إلى ذلك أنها نصوص مكتوبة في اليونان القديمة وليس في بيزنطة. وكانت تعالج في كليتها مسائل العلم والفلسفة، وإذا كانوا قد ترجموها فذلك لأنهم كانوا يأملون الاستفادة من مضمونها. ولا توجد هناك أية ترجمة لأي كتاب أدبي أو تاريخي اغريقي. فالإسلام القروسطي لم يكن يهتم بالثقافة أو بالحضارة الإغريقية، وإنما فقط بالمعارف والمناهج المفيدة. وقد بذل الكثير من الحكمة والفطنة من أجل تبنّيها ودمجها داخل تراثه الثقافي الخاص. إن الاعتراف بالعلم والفلسفة ذوي المصدر الأجنبي وتبنيهما لا يطابق بالضبط دراسة الثقافات الأجنبية والإعجاب بها.

وربما كانت أقوال السيد خان تبدو أكثر مصداقية عندما يتحدث عن «رسالة ابن خلدون عن افريقيا الشمالية» بصفتها المثال الأنجح في نقض مقولتي. في الواقع أن ابن خلدون لم يكتب رسالة عن افريقيا الشمالية وإنما كتب دراسة عن التاريخ، بل عن التاريخ الكوني الذي تحتل فيه افريقيا الشمالية مكانة خاصة. ففي زمن ابن خلدون كانت افريقيا الشمالية قد أصبحت تتكلم العربية، وكانت مسلمة. كانت قد أصبحت جزءاً من العالم الإسلامي، يضاف إلى ذلك أن ابن خلدون قد ولد فيها. وبالتالي فمن الصعب أن نعتبر مقدمته عن افريقيا الشمالية بمثابة «فضول معرفي تجاه

الأمم الأجنبية». ولكن الشيء الأقرب إلى موضوعنا فيما يخص ابن خلدون هو أن هذا الرجل الذي يعتبر أحد كبار الشخصيات في الإسلام، بل في تاريخ البشرية ككل، لم يكرس للأراضي الأجنبية الواقعة شمال وجنوب بلاده (أي أوروبا المسيحية وافريقيا السوداء) إلا بضعة أسطر في تاريخه الكوني. وأما فيما يخص السود فإنه يتحدث «عن الدرجة المنحطة لإنسانيتهم وقربهم من المرحلة الحيوانية». وهذا ما يجعلهم قابلين للاستعباد. وأما فيما يخص أوروبا المسيحية ـ أي أوروبا القرن الرابع عشر ـ فإنه يبدي شيئاً أقل من الأحكام المسبقة، ولكنه لا يبدي اهتماماً أقل. يقول: «بلغنا مؤخراً أن العلوم الفلسفية تزدهر في بلاد الفرنجة أي في بلاد روما وتوابعها على الشاطىء الشمالي للمتوسط. كما وسمعنا بأن مآثرهم تنتعش ومجالس علمهم تتكاثر وأن جمعياتهم متفهمة والمترجمين عديدون والطلاب يتوافدون من كل حدب وصوب. ولكن الله اعلم بما يحدث في هذه المناطق فهو «يخلق ما يشاء ويصطفي».

ثم يتحدث السيد خان عن الإشارات الخفية أو التعريضات غير المقبولة في مجال الصحافة. ولكنه لا يوضح نوعية هذه الإشارات وبالتالي فلا أستطيع أن أقدم له أي جواب. وعندما يقول إني اهملت النقاط التي يذكرها والتي لا ينبغي «نسيانها سهواً» فإنه يتهمني بالنية غير الطيبة. وهو هنا يقوم بتلميحات وتعريضات يعتبرها مشروعة في مجال الصحافة. في الواقع أني أهملت هذه النقاط ليس عن طريق السهو المقصود وإنما لأنها غير صالحة للموضوع المطروق أو أنها خاطئة بكل بساطة.

إن الإسلام هو أحد الأديان الكبرى في العالم. وقد أنتج اتباعه حضارة متألقة وأصيلة. وهي تشكل واحداً من أكثر الفصول حيوية وأهمية في تاريخ البشرية. ومن المأساة أن تكدَّر صورته في العالم الحديث من قبل هذا النوع من المدافعين الذين يستشهد بهم السيد عقيل ويمثّلهم.

(The Americain Scholar, hiver 1979 - 1980)

رسالة إلى التحرير

إنها لطريقة محنكة ومعروفة، بل عادية مبتذلة، أن يدافع المرء عن نفسه عن طريق الاختباء وراء قيمه الخاصة كعالِم في مواجهة الهجمات الأيديولوجية أو المالية المغرضة لمنتقدٍ ما. وهذا ما فعله البروفيسور لويس أساساً في مقالته عن حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط. . . ولكن دفاعه يتطلب لكي يكون مقنعاً بعض الاتصاف بصفات العلم الموضوعي ذي الحجة القوية. وبما أنني أحد محرري **«مجلة دراسات الشرق الأوسط»** التي يعتبرها البروفيسور لويس بأنها «مجلة استمدت معظم

مقالاتها من مداخلات مؤتمر موَّلته الحكومة الليبية. . .» فإنني أريد أن أسجل ملاحظة أو ملاحظتين على هذه الطريقة العالِمة للمؤلف:

١ ـ إن مقالات العددين الأولين من المجلة كانت قد ألقيت كمداخلات في مؤتمرين لا مؤتمر واحد. وكان يمكن للبروفيسور لويس أن يكتشف ذلك لو أنه قرأ الصفحة الأولى من هذين العددين.

٢ ـ لو أنه قرأ هاتين الصفحتين لعرف أننا قد شكرنا الحكومة الليبية لأنها ساهمت في دفع نفقات السفر لبعض المشاركين. وهذا يختلف كلياً عن القول بأنها مولت كل المؤتمر. والواقع أن المؤتمر كان سيعقد في معزل عن دعمها.

٣ ـ من الخادع القول إن المقالات تمثل وجهات نظر الحكومة الليبية. فهذا يشبه القول إن كل المقالات المنشورة في مجلة كمجلة «انكاونتر» Encounter في الخمسينات والستينات تمثل وجهات نظر المخابرات المركزية الأميركية. فهل بهذه الطريقة يمكن أن تخاض المناقشة العلمية؟

ولكن كل ذلك لا أهمية له سوى أنه يبين كيف أن الكسل العلمي للبروفيسور لويس يؤدي إلى توليد المماحكات الجدالية الحامية. في المقابل فإن الشيء المهم ذكره هو أنه يحاول ضرب معظم المقالات التي ننشرها لمجرد أنها مكتوبة من «وجهة نظر ماركسية» أو «أننا نسمعهم بكل وضوح يبشرون بأيديولوجيتهم المقدسة» كما يقول. وهذا القول يعبر عن جهل فاضح، وهو جهل مضحك بكل بساطة لأنه لا يفهم حجم المساهمة التي قدمتها الكتابات الماركسية أو ذات الاستلهام الماركسي لتطور كل العلوم الاجتماعية. وإذا كنا نستطيع أن نتحدث عن العلم، فإن بإمكاننا أن نتحدث عن الجعجعة والتزييف.

روجير اوين
معهد القديس انطوني، اكسفورد

بيرنارد لويس يرد

ليعذرني الدكتور اوين لأني لم انتبه إلى أن عددي المجلة التي يشارك في تحريرها قد اعتمدا في مقالاتهما على مؤتمرين لا مؤتمر واحد (والواقع أن العنوان في العددين متماثل ولا يختلف إلا من حيث الرقم). ليعذرني أيضاً لأني لم أوضح أن الحكومة الليبية قد دفعت جزءاً من النفقات وليس كلها. ويمكننا أن نفترض أن شروط هذه الحكومة هي نسبياً أقل صرامة من التمويل الجزئي. ولكني تنفست

الصعداء عندما لاحظت أن الدكتور اوين لم يجد في مقالتي أخطاء أخرى غير هذا الخطأ. وأنا متأكد أنه لا يمكن لأحد أن يعزو هذه النتيجة إلى نقدي الكسول. أما المقارنة التي يقيمها بين تمويل الحكومة الليبية لمجلته وبين الأموال التي قدمتها المخابرات المركزية الأميركية لمجلة «انكاونتر» في الخمسينات والستينات فهي مفيدة ومضيئة ولكنها ذات طابع مبالغ فيه. فبحسب ذاكرتي فإن الأعداد التي نشرتها مجلة «انكاونتر» في تلك الفترة لم تكن تتمثل أساساً في المساهمات التي ألقيت في مؤتمر أو عدة مؤتمرات، ولم تكن تتصف لا من قريب ولا من بعيد بذلك الاجماع الأيديولوجي المزعج الذي تتميز به «**مجلة دراسات الشرق الأوسط**».

إن اعتراض الدكتور اوين على المماحكة الجدالية ليس فقط غير مقبول وإنما هو أيضاً مفاجىء لأن المقالات المنشورة في هذه المجلة تنخرط كلها تقريباً في المماحكة الجدالية ضد العلماء. وعندما تحين الفرصة توجه ضربة نحو العلم الحقيقي. والطريقة المتبعة عادة هي أن يختاروا كتاباً للهجوم عليه ثم أن يجلدوا المؤلف بالسياط، اقصد المؤلف الذي لم يعتمد المنهجية الماركسية ولم يبد احتراماً كافياً للإسلام. ويرافق ذلك اتهامات موجهة للدوافع الخفية التي يفترضون أن هذا المؤلف ينطلق منها. ولكن انتقاداتهم خالية من أي مناقشة لمصادر الدراسة وحتى لجوهرها ومضمونها. والواقع أنه لا يمكنهم القيام بذلك بسبب انعدام كفاءتهم أو أهليتهم لذلك. بالطبع ليس هناك من أستاذ جامعي جاد يعتقد أنه بمنأى عن النقد. ونلاحظ في مجال الاستشراق أن هناك نتائج علمية حظيت بالقبول. ولكن ذلك لم يمنع من وضعها على محك الشك كما فعل علماء مسلمون من أمثال فؤاد سيزكين وعلماء ماركسيون من أمثال مكسيم رودنسون.

وهذان العالمان يختلفان جداً أحدهما عن الآخر بالدرجة نفسها التي يختلفان بها عن اولئك المنتقدين من قبلهما. ولكنهما يشتركان في نقطة وهي: احترامهما لمعايير البحث العلمي ولمعايير المناقشة. كما يمتلكان العدة الضرورية لذلك: أي المعرفة بالمصادر الأصلية والكفاءة المطلوبة لحسن استخدامها.

ولا يمكن للحماسة الأيديولوجية الهائجة والانفعال السياسي حتى لو كانا متبرجين ومتحليين بشعارات آخر تقليعة أو موضة أن يحلا محل المعرفة والكفاءة.

مهما يكن من أمر فإنه من الأفضل للدكتور أوين عندما يدخل في مماحكة جدالية أن يمتنع مرة واحدة وإلى الأبد عن استخدام الحيلة البلاغية المبتذلة التي تتمثل في تضخيم وجهة نظر الخصم وتشويهها من أجل دحضها بسهولة أكبر.

صحيح أنني قد تحدثت عن معظم مقالاته بالعبارات التي يذكرها، وقد فعلت ذلك بكل دقة. وإذا كان يعجبه أن يعتبر عرضي للأمور بمثابة الرفض فهو حر في ذلك. ولكنه عندما يواصل هجومه عن طريق المقارنة بين مجلته وبين الاسهام الماركسي في مجال العلوم الاجتماعية فإنه يفقد أعصابه بسبب احتدام المماحكة أو بسبب غرور المبدع. فالمسألة ليست في معرفة ما إذا كان الماركسيون قد قدموا مساهمة كبرى للعلم. فهذا شيء معروف ليس فقط في مجال العلوم الاجتماعية وإنما أيضاً في مجال الاستشراق الكلاسيكي الذي يحتقره الدكتور أوين وأصدقاؤه. كما أن المسألة لا تكمن أيضاً في معرفة ما إذا كنا نعترف بالحقيقة المطلقة للعقيدة الماركسية مع الإسلام أم بدونه. فنحن نختلف هنا حقاً: بمعنى أن المتعاونين مع المجلة يحتجون ضد العلم الخالي من الماركسية، ونحن نحتج ضد الماركسية الخالية من العلم.

(مجلة العالم الأميركي، ربيع ١٩٨٠)

مسألة الاستشراق

بيرنارد لويس

النص الثاني

تخيلوا لو أن مجموعة منَ الوطنيين والراديكاليين اليونانيين قرروا القول بأن الدراسات الكلاسيكية تعتبر شتيمة بحق التراث العظيم لليونان القديمة. وإن أولئك الذين يمارسون هذه الدراسات من الإنسِّيين يمثلون مؤامرة شريرة وعميقة كانت مبيَّتة منذ عدة قرون ثم انفجرت في أوروبا الغربية وازدهرت في أميركا، وأن هدفها هو القدح في النجاح الاغريقي وإخضاع الأراضي والشعوب الإغريقية! ضمن هذا المنظور فإن التراث الأوروبي الخاص بالدراسات الكلاسيكية يصبح كله ومنذ زمن طويل شتيمة لشرف اليونان القديمة ونزاهتها، وتهديداً لمستقبلها! (وهذا التراث الأوروبي للدراسات الكلاسيكية هو من صنع الرومانطيقيين الفرنسيين إلى حد كبير، ومن صنع الحكام الكولونياليين البريطانيين (في قبرص خصوصاً)، وكذلك من صنع الشعراء والأساتذة والقناصلة في البلدين). وهكذا انتشر السمّ وانتقل من أوروبا إلى الولايات المتحدة حيث راح العرق الشرير للانسيِّين يسيطر على تعليم التاريخ واللغة والأدب الإغريقي في الجامعات. فالإنسيون رجالاً ونساءً ليسوا من أصل اغريقي ولا يكنون أية محبة للقضايا الإغريقية، ولكنهم تحت القناع المزيف للعلم الموضوعي يحاولون جاهدين أن يبقوا الشعب الإغريقي في حالة الخضوع الدائمة.

لقد آن الأوان لإنقاذ اليونان من هؤلاء الإنسيين ووضع حد لكل ذلك التراث الضار للعلم الكلاسيكي! فوحدهم اليونانيون هم القادرون على تعليم وكتابة التاريخ والثقافة الإغريقية منذ العهود القديمة البعيدة حتى الفترة المعاصرة. ووحدهم الإغريق هم فعلاً الذين يمتلكون الكفاءة للإشراف على برامج الدراسات الجامعية في هذه المجالات. ويمكننا أن نسمح للبعض من غير الإغريقيين أن ينضموا إلى ساحة هذه الدراسات بشرط واحد هو أن يثبتوا كفاءتهم عن طريق النضال من أجل القضية الإغريقية في قبرص مثلاً وعن طريق إثبات كرههم للأتراك وتبخير الآلهة الإغريقية المعظَّمة حالياً وعن طريق تبني آخر ايديولوجية رائجة في دوائر المثقفين الإغريق أيًّا تكن!

بالطبع فإن غير الإغريقيين الذين لا يريدون أو لا يستطيعون الاستجابة لهذه المطالب سوف يعتبرون بمثابة المعادين للإغريق، ولن يكونوا قادرين على تعليم الحضارة الإغريقية بشكل عقلاني ونزيه. ولا ينبغي السماح لهم بالاختباء وراء قناع الدراسات الكلاسيكية وإنما ينبغي فضح هويتهم الحقيقية: أي أنهم أصدقاء للأتراك وأعداء للشعب الإغريقي ومضادّون للقضية الإغريقية. وأما أولئك الباحثون المستقرون في المناصب الجامعية فينبغي تشويههم والحطّ من قدرهم عن طريق الشتيمة من أجل تحييدهم. وفي الوقت نفسه ينبغي اتخاذ التدابير اللازمة من أجل السيطرة على المراكز والأقسام الجامعية الخاصة بالدراسات الإغريقية. وهكذا يمكن لهذه التدابير الاحترازية الجامعية أن تمنع ظهور أي عالم جديد وأي علم كلاسيكي جديد. وفي أثناء ذلك ينبغي تحويل حتى اسم العالم الإنسيّ نفسه إلى عار وشتيمة.

لو تجرأ أحدٌ وتحدث بمثل هذه الطريقة عن الإنسيين والإغريق لقدم صورة عبثية لا معنى لها. ولكن لو استبدلنا بكلمة «إنسي» هنا كلمة «مستشرق» مع بعض التعديلات الضرورية لأصبحت هذه الهلوسة المضحكة حقيقة واقعة ومقلقة. ذلك أننا أصبحنا نسمع منذ بضع سنوات صياحاً وتحريضاً على المستشرقين العاملين في الجامعات الأميركية بالدرجة الأولى ثم في الجامعات الأوروبية بالدرجة الثانية. وهكذا فُرِّغ مصطلح «المستشرق» من مضمونه السابق وتلقى معنى جديداً كلياً: أصبح يعني ذلك الشخص الذي يهتم بدراسة شعوب الشرق بنوع من اللامبالاة أو العداء. والواقع أنهم قد أعادوا تحديد مفهوم «اللامبالاة» و«العدوانية» فأصبحا يعنيان موقف الأشخاص الذين لا يؤيدون العقائد أو القضايا السياسية الرائجة اليوم.

لنأخذ مثلاً على ذلك حالة الكاتب ف. س. نيبول. فهو مؤلف قصة رحلة إلى البلدان الإسلامية، وقد ظهرت مؤخراً. والسيد نيبول ليس أستاذاً جامعياً وإنما هو روائي، أي أحد الموهوبين الكبار في عصره. وهو ليس أوروبياً وإنما من جزر الأنتيل وذو أصل هندي. وكتابه عن الإسلام الحديث ليس عملاً متبحراً في البحث العلمي، ولا هو يزعم ذلك. وإنما هو نتاج الملاحظة العيانية المحترفة التي راقبت عن كثب الوضع البشري المحزن. صحيح أنه قد يخطىء أحياناً، ولكن ملاحظاته دقيقة جداً في الغالب ومليئة بالتعاطف والشفقة بشكل خاص. إن السيد نيبول يلقي نظرة حادة على عبثية السلوك البشري في البلدان الإسلامية كما في غيرها. وفي الوقت نفسه نجده ممتلئاً بروح التعاطف والتفهم العميق إزاء غضب الناس وآلامهم، هؤلاء الناس الذين يصف لنا بكل اخلاص عبثية حياتهم.

ولكن هذه الشفقة ليست خصيلة محبَّبة ولا حتى معترفاً بها من قبل اولئك

الذين يبشرون بسياستهم المقدسة أو بأيديولوجيتهم. فالسيد نيبول ليس طيِّعاً ولا ليِّناً، ولن يلتحق بركب أولئك الذين يكيلون المديح جزافاً لزعماء الإسلام الراديكاليين ويشتمون خصومهم. وبالتالي فقد أصبح مستشرقاً في نظرهم. بل هناك طلاب جامعة ممن ينعتونه كذلك، وكان ينبغي عليهم أن يعرفوا الحقيقة، ولكنهم غسلوا دماغهم. فكيف نندهش أمام اختلاط عقولهم عليهم إذا كنا نسمع أستاذاً في جامعة شهيرة يقترح على طلابه درساً في «الاستشراق» على هيئة طعن لاذع في العلم الاستشراقي وتأثيم لكل أتباعه؟ ثم يتابع كلامه مستخلصاً: «بقيت كلمة أخيرة. ينبغي أن أقول لكم إنه يوجد **مستشرقون** حتى هنا، حتى في هذه الجامعة». وهكذا يلفظ الكلمة مصحوبة بالتصغير الغاضب والحقد المكنون.

ما هو هذا الاستشراق إذن؟ ماذا كانت تعني الكلمة قبل أن تصبح مسمومة من قبل هذا النوع من التلوث الفكري الذي جعل الكثير من الكلمات التي كانت مفيدة في الماضي قد أصبحت منذ الآن فصاعداً غير قابلة للاستخدام في خطاب عقلاني؟ كانت كلمة الاستشراق في الماضي مستخدمة بمعنيين اثنين: المعنى الأول كان يدل على مدرسة في الفن، على مجموعة من الفنانين ترجع أصول معظمهم إلى أوروبا الغربية. كانوا عبارة عن «رحالة إلى الشرق» يقيمون لفترة من الزمن في الشرق الأوسط وافريقيا الشمالية ويرسمون ما يرونه أو ما يتخيلونه. وكانوا يفعلون ذلك أحياناً بطريقة رومانطيقية وغرائبية مدهشة. وأما المعنى الثاني فهو الأكثر شيوعاً ولا علاقة له بالأول: إنه يعني اختصاصاً علمياً. وهذه الكلمة مع العلم الذي تدل عليه تعود إلى عصر التوسع الكبير للعلم في أوروبا الغربية منذ عصر النهضة. فقد كان هناك مختصون بالحضارة الهلنستية ممن يدرسون اليونانية، وكان هناك لاتينيون ممن يدرسون اللاتينية، وكان هناك مختصون بالتراث العبراني ممن يدرسون العبرية. وكانوا أحياناً ينعتون المختصين بالمجموعتين الأوليين «بالإنسيِّين» والمختصين بالمجموعة الثالثة «بالمستشرقين». ثم راح المستشرقون فيما بعد يركزون اهتمامهم على لغات أخرى غير اللغات الأوروبية.

في البداية كان هؤلاء العلماء الأوائل فقهاء لغة (فيلولوجيين) يهتمون بالتحصيل والدراسة وطبع النصوص وتفسيرها. وكانت تلك هي المهمة الأولى والأساسية التي ينبغي الشروع بها من أجل أن يصبح ممكناً الانخراط في الدراسة الجادة للمواد الأخرى كالفلسفة والتيولوجيا (اللاهوت) والأدب والتاريخ. ولم يكن مصطلح المستشرق غامضاً وغير دقيق إلى الحد الذي يبدو عليه اليوم. ولم يكن هناك إلا علم واحد هو الفيلولوجيا (فقه اللغة). وفي البداية أيضاً لم تكن هناك إلا منطقة

واحدة للدراسة هي تلك التي ندعوها الآن بالشرق الأوسط. وكانت هي الجزء الوحيد من الشرق الذي يستطيع الأوروبيون أن يتباهوا بمعرفته إلى حد ما.

ومع تقدم الاستكشاف والتبحر العلمي أصبحت كلمة المستشرق غير كافية أكثر فأكثر. فلم يعد الدارسون المتخصصون في شؤون الشرق محصورين في علم واحد. فقد تفرع علمهم وتشعب إلى عدة علوم. وفي الوقت نفسه رحنا نشهد المجال الذي يدرسونه، أي «الشرق»، يتسع لكي يشملِ مناطق تتجاوز الشرق الأوسط الذي كان اهتمام الأوروبيين قد انحصر به حتى الآن. وأصبح اهتمامهم يشمل الحضارات الواسعة جداً والبعيدة كحضارة الهند والصين. وراح العلماء المستشرقون والأقسام الجامعية المهتمة بهذه الدراسات يميلون أكثر فأكثر إلى استخدام تسميات أكثر دقة. وقد أخذ العلماء يدعون أنفسهم بالفيلولوجيين والمؤرخين، الخ..، ويهتمون بالموضوعات الشرقية. وراحوا يتحدثون عن المختصين بالصين والهند وإيران والعرب من أجل أن يحددوا بشكل أكثر دقة وخصوصية منطقة دراساتهم وموضوعها.

نفتح قوسين ونقول هنا إن المصطلح الأخير «المستعربين أو المختصين بالدراسات العربية»، قد مر بصيرورة كاملة من إعادة تحديد معناه. ففي الماضي كانوا يتحدثون في انكلترا عن «المستعرب» مثلما يتحدثون عن المختص بإيران أو بإسبانيا أو بألمانيا: بمعنى أنه العالم المحترف المهتم بدراسة لغة وتاريخ وثقافة أرض ما أو شعب محدد. وقد وصل الأمر بالمصطلح في الولايات المتحدة إلى حد أنه أصبح يعني المختص بالعلاقات مع العرب وبالأخص فيما يتعلق بشؤون الحكم والتجارة. وأما بالنسبة للبعض، ولكن ليس بالنسبة للجميع، فإنه أصبح يعني أيضاً المدافع عن القضايا العربية. وهذا مثل آخر على التلوث اللفظي الذي حرمنا من استخدام كلمة ضرورية (أي كلمة المستعرب). فكلمة المتأسبن (أو المختص بالثقافة الإسبانية) لا تعني المدافع عن الطغاة أو الإرهابيين في أميركا الوسطى أو مصارعي الثيران أو مراقبي الأوضاع الإسبانية أو المنخرطين فيها أو مصدّري الموز! وإنما هي تعني ذلك العالم المتبحر الذي يعرف جيداً اللغة الإسبانية والذي اختص بأحد مجالات التاريخ أو الثقافة الإسبانية أو أمريكا اللاتينية. وينبغي أن تستخدم كلمة «مستعرب» بالطريقة نفسها. ولكن ربما كان ذلك أمراً ميؤوسا منه، وبالتالي فعلينا أن نبحث عن مصطلح جديد أو كلمة جديدة. وقد اقترح بعضهم بهذا الصدد كلمة (Arabologue) بدلاً من (Arbisant) وذلك على غرار (Sinologue) أو (Indianoloque) أو (Turcologue) (أي المختص بالصين أو بالهند أو بتركيا).

ونحن إذا ما قبلنا بهذا الاستبدال ربحنا على مستوى الدقة وخسرنا على مستوى الأناقة (فمن الواضح مصطلح (Arabisant) أجمل من مصطلح (Arabologue). فجماعة العلماء الذين لا يخلون من مزايا ايجابية والذين يهتمون بدراسة حضارة كبيرة فعلاً (هي هنا الحضارة العربية ـ الإسلامية) يستحقون تسمية أفضل.

لقد أصبحت كلمة «مستشرق» منذ الآن فصاعداً ملوثة هي الأخرى أيضاً، وليس هناك أي أمل في الخلاص. ولكن الضرر هنا أقل لأن هذه الكلمة كانت قد فقدت قيمتها، وحتى اولئك الذين كانت تدل عليهم تخلُّوا عنها. وقد تجلى هذا التخلي رسمياً في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين الذي عقد في باريس صيف ١٩٧٣. وكان ذلك التاريخ يصادف الذكرى المئوية لأول مؤتمر دولي للمستشرقين المجتمعين في المدينة نفسها. وكانت مناسبة جيدة لإعادة النظر في طبيعة المؤتمر ووظائفه. ثم سرعان ما تبين لهم أنهم متفقون جميعاً على ضرورة التخلي عن هذه التسمية (تسمية الاستشراق). وقد ذهب البعض إلى أبعد من ذلك ووصل بهم الأمر إلى حد المطالبة بإلغاء هذا النوع من المؤتمرات محتجين بالقول إن هذا الاختصاص ذاته قد انتهى ولم يعد يلبي هدفه أو حاجته. ولكن للمؤسسات عاطفة البقاء، وهذا شيء طبيعي. وكانت هذه العاطفة من القوة بحيث إنها منعت حل المؤتمر. ولكن الاتجاه الذي دعا إلى التخلص من كلمة الاستشراق قد انتصر.

كان الهجوم يجيء من كلتا الجهتين. فمن جهة كان هناك اولئك الذين دُعُوا حتى ذلك الوقت بالمستشرقين والذين أصبحوا أكثر فأكثر غير راضين عن هذه التسمية التي لا تدل على اختصاص واضح ولا على منطقة محددة. وقد تلقوا دعم علماء البلدان الآسيوية. ذلك أنهم راحوا يتساءلون: ألم يكن من العبث أن يطبقوا كلمة «مستشرق» على هندي يدرس تاريخ الهند أو ثقافتها؟ ثم أضافوا قائلين إن الكلمة تحتوي على شيء مهين بالنسبة للشرقيين لأنها تظهرهم بمثابة مواد للدراسة أكثر مما هم فاعلون أو مساهمون فيها.

أما الحجة الأكثر قوة في الدفاع عن المصطلح القديم والمطالبة بالمحافظة عليه فقد جاءت من جهة الوفد السوفياتي الذي كان يقوده المغفور له باب جان غافوروف، مدير معهد الاستشراق في موسكو. وهو نفسه سوفياتي شرقي من جمهورية تاجكستان. قال غافوروف لتأييد حجته: لقد خدمنا هذا المصطلح جيداً طيلة أكثر من مائة عام، فلماذا نتخلى اليوم عن كلمة تدل بطريقة مناسبة على العمل الذي نقوم به والذي قام به بكل فخر أساتذتنا وأساتذة أساتذتنا منذ أجيال عديدة؟ ولم يستسغ غافوروف تعليق أحد أعضاء الوفد البريطاني الذي هنأه لأنه البطل الموهوب المدافع

عن الأطروحة المحافظة. وعندما جاء وقت التصويت هزم غافوروف على الرغم من تأييد مستشرقي أوروبا الوسطى الذين انحازوا إلى جانبه. وهكذا تم إلغاء كلمة مستشرق. ثم اقترح المؤتمر تسمية جديدة له هي: «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وافريقيا الشمالية». وهي تسمية مقبولة أكثر بكثير من السابقة بشرط ألا يضطر المرء إلى إرسال برقيات تهنئة وبشرط أن نكون مطلعين بشكل جيد على المعجم الأكاديمي الفرنسي لكي نعرف أن مصطلح العلوم الإنسانية (الذي لا يوجد مقابل له في الإنكليزية) يشمل العلوم الاجتماعية بالاضافة إلى الآداب القديمة كخميرة مضمرة.

وهكذا تم رمي مصطلح «المستشرق» في مزبلة التاريخ. ولكن المزابل ليست أماكن مضمونة ولا نهائية. فالواقع أن كلمتي «مستشرق» و «استشراق» اللتين رميتا من قبل العلماء بصفتهما لا جدوى منهما، قد استعيدتا من جديد ووظفتا ضمن معنى مختلف: أي ككلمتين تدلان على الشتيمة والمماحكة الجدالية.

في الواقع أن الهجوم على الاستشراق لم يكن جديداً في العالم الإسلامي. فقد مر هذا الهجوم بعد مراحل سابقة حرَّكتها عدة مصالح وبواعث مختلفة. وكان أول انفجار حصل بعد الحرب العالمية الثانية ذا أصل غريب يدعو للدهشة. وكان مرتبطاً ببداية ظهور الطبعة الثانية من «انسيلكوبيديا الإسلام». وهو المشروع الأعظم للاستشراق في مجال الدراسات الإسلامية. وكانت الطبعة الأولى من هذه الموسوعة قد نشرت في ثلاث لغات بشكل متزامن: أي باللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية. وقد كتبت المواد بمساهمة علماء أتوا من هذه البلاد ومن بلدان أخرى كثيرة. وبعد ثلاثين عاماً من العمل المتواصل تم انجاز الموسوعة عام ١٩٣٨. وأما الطبعة الثانية التي ابتدأت عام ١٩٥٠ فقد نشرت في الإنكليزية والفرنسية فقط بدون أن يوجد عضو ألماني في اللجنة الدولية لتحريرها.

وقد جاء الهجوم الإسلامي عليها من كراتشي، عاصمة الجمهورية الإسلامية الجديدة التي دعيت بالباكستان، وقد تركز على نقطتين أساسيتين: أولاً غياب طبعة ألمانية وناشر ألماني، وثانياً وجود يهودي فرنسي في لجنة تحريرها هو المرحوم ليفي ـ بروفنصال. إن التركيز على العنصر الألماني إلى مثل هذا الحد وإعطائه درجة الأولوية، وفي كراتشي بالذات، يبدو شيئاً غريباً ومدهشاً. ولكن الدهشة زالت عندما عرفنا فيما بعد أن منظم هذا الهيجان الخاص كان شخصاً يدعى «**إمام تجمع المسلمين الألمان للباكستان الغربية**». ويبدو أنه قد ساعده في هذه العملية ديبلوماسي ألماني عُيِّن مؤخراً هناك ولما يتب بعد عن ماضيه النازي. وكان ذلك في فترة لم تختف فيها

بعد نفسية الرايخ الثالث بشكل كلي[١].

ولكن هذه الضجة لم تدم طويلاً ولم تحدث صدى واسعاً في بقية الأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي، أو قل إن صداها كان ضعيفاً. ثم تلت ذلك حملات أخرى، ولكن معظمها كان ذا أصل محلي. فبالنسبة للبعض الذين يحددون أنفسهم وخصومهم بصفات دينية محضة فقط، فإن الاستشراق كان عبارة عن تحدٍ للإيمان الإسلامي. وفي بداية الستينات كتب أستاذ في جامعة الأزهر بالقاهرة كتيباً صغيراً عن المستشرقين وشرورهم[٢]. وقال إن هؤلاء الناس هم عبارة عن مبشرين هدفهم لغم الإسلام من الداخل قبل تدميره، وذلك من أجل أن تتحقق هيمنة الدين المسيحي. وهذا الأمر ينطبق على معظمهم باستثناء أولئك الذين هم يهود، ولكن هدفهم لا يقل شناعة وبغضاً. ثم يعدد المؤلف أسماء المستشرقين الذين يعملون ضد الإسلام والذين ينبغي علينا مواجهة تأثيرهم الضار، ويقدم لائحة خاصة بأسماء العلماء الأكثر مكراً وخطراً والذين ينبغي على المسلمين أن يحترزوا منهم بشكل خاص. وهم بالذات أولئك الذين يظهرون بشكل خادع نيتهم الطيبة.

وتحتوي هذه الأسماء من جملة ما تحتويه على اسم المأسوف عليه فيليب حتي من جامعة برنستون. ويصوره كاتب هذا الكتيِّب على النحو التالي:

«إنه مسيحي من لبنان. . . وأحد أكبر الدهاة من أعداء الإسلام. فهو يزعم أنه يدافع عن القضايا العربية في أميركا، والواقع أنه مستشار خاص لدى وزارة الخارجية الأميركية لشؤون الشرق الأوسط. فهو يحاول دائماً التقليل من دور الإسلام في بناء الحضارة البشرية ويأنف من أن يعزو أي ميزة أو فضيلة للمسلمين. . . وكتابه «تاريخ العرب» مليء بالتهجم على الإسلام، كما أنه مليء بالملاحظات الازدرائية للنبي. ومجمل الكتاب ليس إلا ضغينة وسم وحقد. . . ».

إن المأسوف عليه فيليب حتي كان أحد المدافعين المرهوبين عن القضايا العربية. وكتابه «تاريخ العرب» هو عبارة عن نشيد مرفوع للمجد العربي. ولا ريب في أنه قد تلقى هذا الكلام كضربة قاسية ومؤلمة. وقد ظهرت في الباكستان ثم مؤخراً في إيران ردود فعل دينية من النوع نفسه ضد المستشرق، ذلك المبشر وعضو الطابور المسيحي الخامس[٣].

إن الناقدين المسلمين الأكثر انخراطاً في المناقشة يشكلون عن الاستشراق تحليلاً معقلنا يمكن فهمه: بمعنى أن المسيحيين واليهود الذين يكتبون عن الإسلام يمارسون المماحكة الجدالية الدينية أو يعملون من أجل تحويل المسلمين عن دينهم

لكي يعتنقوا المسيحية. والواقع أنه إذا ما سلَّمنا بفرضياتهم ومقدماتهم فإن استنتاجاتهم تبدو صحيحة أو محتومة. ففي رأيهم أن كل من ينتمي من حيث الولادة إلى دين ما فإنه بالضرورة مدافع عن هذا الدين. ومن يدرس ديناً ما دون أن يعتنقه لاحقاً لا يمكنه إلا أن يكون إما مبجلاً لهذا الدين وإما مهاجماً له. فالمعروف أن العلماء المسلمين التقليديين لا ينخرطون في دراسة الفكر والتاريخ المسيحي أو اليهودي ولا يمكنهم بالتالي أن يتصوروا أن المسيحيين واليهود يمكنهم أن يدرسوا الإسلام لغايات نبيلة. من المعروف أيضاً أن أحد مبادىء قانون الذمّي الذي يسمح للمسيحيين واليهود بممارسة شعائر دينهم في ظل الحكم الإسلامي هو منعهم من تدريس القرآن لأطفالهم. وكان المسيحيون في العصور الوسطى يشاطرونهم وجهة النظر هذه. فعندما ابتدأوا بدراسة الإسلام والكتابات الإسلامية المقدسة كانوا يريدون تحقيق هدف مزدوج: أي منع المسيحيين من اعتناق الإسلام، وإقناع المسلمين بتبني المسيحية. ولكن العالم المسيحي كان قد تخلى عن هذه النظرة منذ وقت طويل اللّهم باستثناء بعض المواقع الأمامية الحامية للتبشير الديني المسيحي. هذا في حين أن هذا الموقف قد دام وقتاً أطول بكثير في العالم الإسلامي حيث استمروا في النظر إلى العلاقات بين الطوائف على هذا النحو القديم الذي ساد العصور الوسطى(٤).

ولكننا نلحظ الآن مقاربة مختلفة معبَّراً عنها بلغة تختلط فيها الإيديولوجيا بالقومية لدى بعض الكتاب العرب. والشيء الغريب هو أن معظم المهاجمين هم من أبناء الطوائف المسيحية للبلدان العربية، والذين هم مقيمون في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة الأميركية. وأفضل مثال على ذلك تلك المقالة التي كتبها باحث اجتماعي قبطي مقيم في باريس يدعى أنور عبد الملك. وقد نشرت مقالته في مجلة ديوجين الصادرة عن اليونيسكو عام ١٩٦٣، أي بعد صدور ذلك الكتيِّب الذي ذكرناه في القاهرة. وفي هذه المقالة التي اتخذت عنوان «الاستشراق مأزوماً» نجد الدكتور عبد الملك يطلق بعض الاتهامات التي سوف تصبح فيما بعد الحجج الكبرى المستخدمة لمحاكمة الاستشراق والمستشرقين. فهو يتهمهم بأنهم «عرقيون مركزيون أوروبيون»، وهم لا يهتمون بما فيه الكفاية بعلماء العالم الإفريقي ـ الآسيوي وعلمهم ومناهجهم ونجاحاتهم. وهم مهووسون بالماضي ولا يهتمون كثيراً بالتاريخ المعاصر للشعوب «الشرقية» (مؤخراً صدرت انتقادات تشتكي من العكس)! وهم لا يهتمون كفاية بمناهج العلوم الاجتماعية ومكتسباتها النافذة والمضيئة، وبالأخص منها المنهجية الماركسية.

إن مقالة الدكتور أنور عبد الملك مكتوبة بانفعال وتأثر واضح. وهي تعبر عن

القناعات التي يدافع عنها بحماسة شديدة. ولكن على الرغم من ذلك فإن نصه يظل ضمن حدود المناقشة العلمية ويظل مرتكزاً بالطبع على دراسة تحليلية ذكية، هذا إن لم تكن ذات نية طيبة، للكتابات الاستشراقية. بل إن الأمر يصل بالمؤلف إلى حد التسليم بأنه يمكن للاستشراق ألا يكون سيئاً في جوهره، بل يمكن لبعض المستشرقين أن يكونوا ضحايا.

سوف أضرب مثلاً آخر:

هناك بروفيسور جامعي يدرس في إحدى الجامعات الأميركية، وقد طرح موضوعاً جديداً في مقالة نشرتها مجلة لبنانية في حزيران (يونيو) ١٩٧٤. ويمكن إذا ما استشهدنا بفقرة أو فقرتين من مقالته أن نوضح اتجاهه. يقول:

«وقد كان لهذه الهيمنة الصهيونية العلمية على الدراسات العربية في أميركا أثرها الواضح في السيطرة على ما ينشر من دراسات وبحوث ودوريات وتنظيمات مهنية. فقد أصدر هؤلاء عدداً كبيراً من الكتب والدراسات التي يظهر للجاهل تقيدها بالعلمية إلا أنها تشوه التاريخ والواقع العربي، وتسيء إلى النضال العربي في سبيل التحرير وتتستَّر بهذا اللباس العلمي لإرسال جواسيس وعملاء لأجهزة الأمن الأميركي والإسرائيلي لإجراء دراسات ميدانية في مختلف البلاد العربية (. . .). هناك حقائق مذهلة كثيرة يحسن بالمسؤولين العرب أن يتابعوها ليتمكنوا من التمييز بين العلم الشرعي النزيه الذي يقوم به بعض الأساتذة الأميركيين وذلك الذي يقوم به الطلبة والأساتذة بدافع الأمن والسيطرة الأميركية. ويجدر بالمسؤولين أن لا يستخدموا الثروة العربية في خدمة المصالح الأميركية الإسرائيلية وأن يفحصوا ما يطلب إليهم من دعم مادي أو معنوي فحصاً دقيقاً أميناً، وألا يستخدم المال العربي لإضعاف العرب وتشويه سمعتهم والإساءة إليهم»[٥].

هذا نص مفتاحي وأساسي يمكنه أن يساعدنا إلى حد كبير على فهم سياسة تطوير وتنمية الدراسات الجامعية المتعلقة بالشرق الأوسط في الفترة التي تلت.

وهناك هجوم آخر على «المستشرقين» جاء من جهة مجموعة من الماركسيين. ومناقشاتهم تكشف عن الكثير من الغرابة والشذوذ. فأولاً هناك هذه الفرضية التي تسيطر عليهم والتي تقول إن هناك تصوراً أو خطاً استشراقياً واحداً ينتمي إليه كل المستشرقين. وهذا وهم سرعان ما يتبدد حتى بمجرد القراءة السطحية للكتابات «الاستشراقية». ومعظم هؤلاء المنتقدين ليسوا من المستشرقين. ولا نقصد بذلك أنهم يرفضون العقيدة الاستشراقية أو الأرثوذكسية الاستشراقية التي هي غير موجودة

في الواقع. وإنما نقصد أنهم لا يمتلكون التقنيات الاستشراقية التي تطبق دون اختلاف يذكر من قبل المستشرقين ماركسيين كانوا أم غير ماركسيين. فالكتابات الماركسية الأكثر جدية عن الشرق الأوسط هي نتاج أعمال إما الماركسيين الذين هم أنفسهم مستشرقون، أقصد المتدربين على المناهج نفسها، الخاضعين للاختصاصات العلمية كبقية زملائهم من غير الماركسيين، وإما أنهم مؤلفون يعتمدون على كتابات العلماء المستشرقين، ماركسيين كانوا أم غير ماركسيين. أقصد يعتمدون عليهم فيما يخص المواد التي يرتكزون عليها للقيام بتحليلاتهم واستنتاجاتهم.

ويمكن أن نجد على ذلك مثالاً جيداً في ذلك الكتاب الذكي لبيري أندرسون: «أصول الدولة الاستبدادية» (The Lineages of the Absolutist State). وهو كتاب مهم ومتعقل، ولكن ما يقوله عن الشرق الأوسط، وبشكل عام عن الأوضاع الإسلامية، يعتمد كلياً على المصادر الثانوية، أي على أعمال المستشرقين. ما العمل لكي يتصرف بشكل مختلف؟ ليس هناك من حل إلا أن يقبل مؤلفونا باعتماد الموقف البطولي: أي تعلم التقنيات الضرورية لقراءة المصادر الأولية ذاتها. ولكن الشيء المزعج في هذا الحل هو أنه بالإضافة إلى أنه يتطلب صرف الكثير من الجهد والوقت للسيطرة على هذه التقنيات، فإنه يعرِّض أصحابه لتهمة الاستشراق والمستشرقين. إن العلماء الماركسيين من أمثال ماكسيم رودنسون في فرنسا وأ. پ. بيتروشفسكي في روسيا قد قدموا إلى تاريخ الشرق الأوسط إسهامات عظمى. وقد اعترف بهذه الإسهامات حتى أولئك العلماء الذين لا يشاطرونهم التزاماتهم الإيديولوجية ولا ولاءهم السياسي. وحتى هم أنفسهم فإنهم يبدون احتراماً لأعمال زملائهم المستشرقين غير الماركسيين أكثر مما يبدونه لزملائهم الماركسيين الذين لا يتقيدون بمبادىء العلم، أو الذين يمتلكون تصوراً مختلفاً عن العلم. وحتى هذه اللحظة لم يحاول أعداء المستشرقين الغربيين إلا نادراً أن يقدموا إسهامهم الخاص في مجال التاريخ العربي. وعندما حاولوا ذلك لم تكن النتائج ذات قيمة تذكر.

إن الممثل الأكبر لمناهضي الاستشراق في الولايات المتحدة اليوم هو إدوارد سعيد، وكتابه «**الاستشراق**» صدر عام ١٩٧٨ واستقبل بترحاب وبسيل من المراجعات والمقالات والتصريحات العامة (الطبعة الفرنسية صدرت عام ١٩٨٠ عن دار سوي بترجمة من كاترين مالاموד بعنوان: **الاستشراق: الشرق مخلوقاً من قبل الغرب**). والأطروحة التي يدافع عنها هي التالية: «إن الاستشراق ناتج عن علاقات الحميمية الخاصة التي عاشتها بريطانيا وفرنسا مع الشرق. ولكن هذه الكلمة الأخيرة (أي الشرق) لم تكن تدل في الواقع حتى بداية القرن التاسع عشر إلا على الهند

وأراضي التوراة» (الصفحة الرابعة من النسخة الإنكليزية. الترجمة الفرنسية مختلفة عن ترجمتنا، انظر الصفحة السادسة عشرة منها). ولكي يبرهن على ما يقوله فإن السيد سعيد يطلق بعض الأحكام التعسفية جداً. فشرقه محصور فقط بالشرق الأوسط، والشرق الأوسط لديه محصور بجزء من العالم العربي. وهو إذ يحذف الدراسات التركية والفارسية من جهة، ثم الدراسات السامية من جهة أخرى، فإنه يعزل الدراسات العربية عن سياقها التاريخي والفيلولوجي في آن معاً. وهكذا تُقَلَّص المدة الزمنية للاستشراق ونطاقه الجغرافي بالطريقة نفسها.

ولكي يدعم أطروحته فإن السيد سعيد يرى ضرورياً أن يؤرخ لبداية ظهور الاستشراق في نهاية القرن الثامن عشر، ويموضع مركزيه الأساسيين في بريطانيا وفرنسا. ولكن الواقع هو أن هذا العلم كان قد تشكل في القرن السابع عشر. فكرسي اللغة العربية في الكوليج دوفرانس أُنشئت في عهد الملك فرانسوا الأول، وكرسي كامبريدج أسست عام ١٦٣٣ وكانت المراكز الأساسية لهذا العلم موجودة في ألمانيا والبلدان المجاورة. في الواقع أن كتابة تاريخ الدراسات العربية في أوروبا بدون الألمان لا معنى لها، مثلما أنه لا معنى لكتابة تاريخ الموسيقى أو الفلسفة الأوروبية بدون ذكرهم.

ولكن السيد إدوارد سعيد يحاول أن يبرر هذه المنهجية قائلاً: «ثم أعتقد أن الكتابات الانكليزية والفرنسية والأميركية عن الشرق قد تجاوزت بنوعيتها الحقيقية وتماسكها وغزارتها تلك الأعمال المهمة جداً بدون شك والتي كانت قد أنجزت في ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها. ولكني أعتقد أيضاً أن الانجازات الحاسمة في مجال التبحر الاستشراقي كانت قد حصلت إما في إنكلترا وإما في فرنسا (هكذا!) ثم انتقلت إلى ألمانيا لكي تتحسَّن وتكتمل (. . .). فقد كانت مهمة التبحر الاستشراقي الألماني في تدقيق وتحسين تلك التقنيات المطبقة على النصوص والأساطير والأفكار واللغات التي كانت قد تُلِقّفت طازجة تقريباً في الشرق من قبل إنكلترا وفرنسا الامبراطوريتين (الصفحات ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ من الطبعة الانكليزية، الصفحتان ٣١ ـ ٣٢ من الترجمة الفرنسية).

من الصعب أن نفهم ماذا تعني الجملة الأخيرة. لا ريب في أن النصوص بمعنى المخطوطات وغيرها من المواد المكتوبة كانت قد جمعت بالتأكيد في منطقة الشرق الأوسط من قبل رحالة غربيين. ولكن مجموعة المخطوطات التي تمتلكها ألمانيا والنمسا وغيرهما لا تقل أهمية عن مخطوطات «الامبراطوريتين البريطانية والفرنسية». الشيء الذي نريد أن نفهمه من فم إدوارد سعيد هو: كيف يمكن بالضبط

أن نتلقف لغة ما، طازجة أو بشكل آخر؟ يبدو من الجملة أننا، كإنكليز وفرنسيين، إذ نتعلم العربية، فإننا نرتكب نوعاً من العدوان! أما الألمان الذين جاؤوا بعدنا فإنهم ـ بحسب رأيه ـ لا يستطيعون المباشرة بعمل «التحسين والتدقيق المكمل» على هذه اللغات قبل أن يكون البريطانيون والفرنسيون قد استولوا عليها. وأما العرب الذين اختلست منهم هذه اللغات، وكذلك تلك الأساطير والأفكار (أيًا يكن معنى هاتين الكلمتين الأخيرتين) فإنهم يشعرون بأنهم مسلوبون من أملاكهم بالدرجة نفسها!

إن هذا المقطع كله ليس فقط خاطئاً وإنما عبثي لا معنى له. فهو يكشف عن جهل مقلق في معرفة ما يفعله العلماء حقيقةً، وما هو العلم. فهو يصف تزايد معرفة الغرب بالشرق بمصطلحات من نوع: «استملاك»، «تراكم»، «انتزاع»، «نهب وسلب»، بل حتى «اغتصاب»! وهذه الكلمات تتردد مراراً وتكراراً على لسان إدوارد سعيد، وليست من طبيعة قادرة على تهدئة قلق القارىء أو مخاوفه. فيبدو بالنسبة للسيد سعيد أن التبحر والعلم هما عبارة عن سلعة نادرة موجودة بكميات محدودة. وقد وضع الغرب يده على جزء فاحش من هذه الثروات التراثية (أي المخطوطات) وعلى غيرها تاركاً الشرق ليس فقط وقد أُفقر وإنما أيضاً محروماً من التبحُّر والعلم. وبغض النظر عن عرضه لنظرية معرفية تفوق تصوراتنا وغير معروفة حتى الآن فإن السيد سعيد ينظر إلى الإنجازات العلمية للعالم العربي الحديث باحتقار أكبر بكثير من كل ذلك الذي يعزوه إلى مستشرقيه الشياطين.

إن هذا الموضوع المتمثل بالأسر والاستملاك العنيف (استملاك الغرب للشرق) مع كل تلميحاته الجنسية يتكرر في أماكن عديدة من الكتاب. يقول مثلاً: «الشيء الذي كان مهماً في نهاية (هكذا) القرن التاسع عشر لم يكن في معرفة ما إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وامتلكه، وإنما في معرفة كيف راح البريطانيون والفرنسيون يشعرون بأنهم فعلوا ذلك» (ص ٢١١). ثم يقول أيضاً:

«الشيء اللافت للنظر أن فضاء المناطق الأكثر ضعفاً أو تخلفاً (كالشرق) قد اعتبر هنا بمثابة المثير للانتباه والداعي للاختراق والتلقيح من قبل فرنسا ـ باختصار أنه يستدعي الاستعمار. فالمفاهيم الجغرافية تلغي بالمعنى الحرفي والمجازي الكيانات الخجولة المتضمَّنة داخل الحدود. وكما فعل مقاول رؤيوي نافذ البصيرة كفيردنان دوليسبيس الذي كانت خطته تهدف إلى تخليص الشرق والغرب من روابطهما الجغرافية، فإن العلماء والإداريين والجغرافيين وعملاء التجارة الفرنسية راحوا يصبون نشاطهم وحيويتهم الفائضة على الشرق المنهك والمؤنثن (من أنثى) (ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ من الطبعة الإنكليزية، ٢٥١ من الترجمة الفرنسية).

إن ذروة إسقاط هذه الهلوسات الجنسية (إذا جاز التعبير) تتجلَّى لنا في هذا المقطع الدال على الاستبسال والشجاعة لدى السيد إدوارد سعيد. فهو يريد أن يقرأ تفسيراً معقداً ومعادياً وعبثياً بشكل كامل في ذلك التحديد المعجمي للجذر العربي الذي سوف أستشهد به اعتماداً على القواميس العربية الكلاسيكية(٦).

فالمحدوديات الزمانية والمكانية والمضمونية التي يفرضها السيد إدوارد سعيد بالقوة على موضوعه، على الرغم من أنها تؤدي إلى تشويه حقيقي لدراسته، إلا أنها تُسهِّل عليه عملية إدانة الاستشراق. بل تبدو ضرورية لتحقيق هدفه. ولكنها مع كل ذلك ليست كافية لكي يتوصل إلى هذا الهدف. فمثلاً عندما نتمعن في أسماء المستعربين وعلماء الإسلاميات البريطانيين والفرنسيين الذين ذكرهم والذين يشكلون الموضوع الظاهري لدراسته نجد أن العديد من الشخصيات الكبرى مهملة وغير مذكورة على الإطلاق (كلود كاهين، ليفي ـ بروفنصال، هنري كوربان، ماريوس كانار، شارل بيلا، ويليام وجورج مارسيه، ويليام رايت. وكلهم علماء متبحرون قدموا إسهامات كبرى للاستشراق)، ولكن لا أثر لهم في كتاب إدوارد سعيد.

وأما البعض الآخر فيذكرهم عرضاً أو بشكل مختصر (مثلاً ر. أ. نيكلسون، غي لوسترانج، السير توماس أرنولد، ي. ج. براون). وعندما يستشهد السيد سعيد ببعض أعمال هؤلاء الباحثين فإنه يختار منها بعض المقاطع بشكل تعسفي واضح. والواقع أنه يلجأ عادة إلى إهمال مساهماتهم العظمى في مجال العلم ويركز اهتمامه على الكتابات الصغرى أو الثانوية لكي تسهل عليه عملية إدانتهم.

وعلى الرغم من كل ذلك ـ أي على الرغم من التلاعب التعسفي بالخلفية التاريخية للموضوع واختيار البلدان والمؤلفين والنصوص المدروسة بحسب نزواته ـ إلا أن السيد إدوارد سعيد لم يستطع التوصل إلى البرهنة على كلامه. ولذا فهو يلجأ إلى استخدام حيل إضافية. فهو مثلاً يعيد تأويل المقاطع التي يستشهد بها حتى لا يعود هناك أدنى اتفاق معقول بين المقطع المستشهد به وبين المقاصد الواضحة لمؤلفه. أو أنه يلجأ أحياناً إلى حشر سلسلة من الكتَّاب في دائرة «الاستشراق» دون أن يكون لهم أي علاقة بها. نذكر من بينهم أديبين من أمثال شاتوبريان وجيرار دونرفال أو مدراء امبراطوريين كاللورد كرومر أو غيره. لا ريب في أن أعمال هؤلاء قد ساهمت في تشكيل المواقف الثقافية الغربية، ولكن لا علاقة لها إطلاقاً بالتراث الأكاديمي للاستشراق ـ أي بالشيء الأساسي المستهدف من قبل السيد إدوار سعيد.

وحتى كل ذلك لا يبدو كافياً بالنسبة للسيد سعيد. فلكي يبرر مقصده نجده

يلجأ إلى إطلاق سلسلة من الاتهامات الوقحة. فمثلاً عندما يتحدث عن المستشرق الفرنسي الذي عاش في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر سيلفستر دو ساسي نجد السيد إدوارد سعيد يقول: «لقد نهب الأرشيفات الشرقية. . . والنصوص التي فرزها نقلها معه إلى فرنسا، ثم «حسَّنها» (ص ١٢٧ من الطبعة الإنكليزية، ص ١٥١ من الترجمة الفرنسية). وإذا كان لهذه الكلمات من معنى فإن ذلك يعني أن سيلفستر دوساسي قد توصل إلى هذه الوثائق والمخطوطات بطريقة غير شرعية ثم اقترف جريمة تزويرها. وهذا التشنيع البشع بعالم كبير لا أثر له من الصحة.

وهناك اتهام آخر، أكثر عمومية، يوجهه سعيد ضد المستشرقين: «وأما أفكارهم الاقتصادية فلا تذهب أبداً إلى أبعد من مجرد التأكيد على العجز الأزلي للشرق عن فهم مجال الأعمال والتجارة والعقلانية الاقتصادية. وفي مجال الإسلام ترسخت هذه الكليشيهات إيجابياً طيلة مئات السنين ـ أي حتى ظهور كتاب مكسيم رودنسون عن **الإسلام والرأسمالية** عام ١٩٦٦ (ص ٢٦٩). إن السيد رودنسون نفسه سوف يكون أول من يدين عبثية هذا الكلام لأن صاحبه لم يكلف نفسه عناء استشارة أعمال مستشرقين سابقين كآدم ميز، أو ج. هـ. كراميرز، أو و. بجوركمان، أوف. بارتولد، أو توماس أرنولد، أو غيرهم الكثير. وكلهم عالجوا مسائل النشاطات الاقتصادية الإسلامية، وأرنولد كان انكليزياً.

نفتح هنا قوسين ونقول إن رودنسون يسجل هذه الملاحظة الممتعة التالية عندما يتحدث عن إدوار سعيد ويقول «بأننا إذا ما دفعنا قليلاً ببعض تحليلاته وصياغاته وقعنا في أحضان عقيدة مشابهة تماماً للعقيدة الجدانوفية القائلة بوجود علمين: علم بورجوازي وعلم بروليتاري»(٧).

بالطبع نحن لا نطالب مؤرخ العلوم بأن يكون عالماً هو نفسه (بالمعنى الاختصاصي لكلمة علم). ولكننا نتوقع منه أن يعرف المبادىء الأولية للألفباء العلمية. وكذلك الأمر في ما يخص مؤرخ الحركة الاستشراقية ـ أي الذي يتحدث عن أعمال المؤرخين والفيلولوجيين ـ فإننا نتوقع منه أن يكون ملمًّا ببعض المعرفة في يخص علمي التاريخ والفيلولوجيا اللذين يشغلان المستشرقين. ولكن السيد سعيد غطّى على عينيه بغشاء صفيق وغريب من نوعه. فهو يؤكد مثلاً أن «بريطانيا وفرنسا قد هيمنتا على المتوسط الشرقي بدءاً من نهاية القرن السابع عشر تقريباً» (ص ١٧، الترجمة الفرنسية ص ٣٠). المقصود بذلك بدءاً من اللحظة التي غادر فيها الأتراك العثمانيون (الذين كانوا يسيطرون على المتوسط الشرقي) منطقتي النمسا وهنغاريا. إن هذا التلاعب بالتاريخ ضروري من أجل تدعيم أطروحة إدوارد سعيد. ولكن يبدو

أن هناك أخطاء أخرى ينبغي أن نعزوها إلى الجهل لا إلى الرغبة في المماحكة الجدالية. فمثلاً هو يعتقد بأن الجيوش الإسلامية قد فتحت تركيا قبل أفريقيا الشمالية (ص ٥٩)، بمعنى أن القرن الحادي عشر الميلادي قد جاء قبل القرن السابع الميلادي! كما يعتقد أن إنكلترا قد ضمّت مصر إليها (ص ٣٥). صحيح أن مصر قد احتُلَّت وهيمِن عليها، ولكنها لم تُضَمّ إلى إنكلترا أبداً ولم تُسيَّر أمورها بشكل مباشر. وفي مقطع آخر يستحق الانتباه نجد السيد إدوارد سعيد يوبِّخ الفيلسوف الألماني فريدريك شليغل لأنه «بعد أن تخلى عملياً عن نزعته الاستشراقية ظل يؤيد الأطروحة القائلة بأن العلاقات بين اللغتين السنسكريتية والفارسية من جهة، ثم الإغريقية والألمانية من جهة أخرى هي أكبر من العلاقات الكائنة بينهما وبين اللغات السامية والصينية والأميركية القديمة والأفريقية» (ص ٦٨). ويبدو أن السيد سعيد ضد وجهة النظر هذه.

ولكننا نعلم أنه لا يوجد عالم فيلولوجيا (أي عالم لغات) جدي واحد في العالم ينكرها أو ينقضها. أما السيد سعيد فيعتبرها بمثابة إحدى البقايا السيئة لاستشراقية شليغل!

يضاف إلى ذلك أن معرفة السيد إدوارد سعيد باللغة العربية والإسلام قد تكشفت عن نواقص مدهشة. فالعبارة العربية الوحيدة التي يستشهد بها مكتوبة ومترجمة بشكل رديء (انظر الصفحة ٢١٩). ومن بين الكلمات العربية القليلة التي تظهر في كتاب سعيد من وقت لآخر نجد أن بعضها قد شُوِّه. فهو مثلاً يفسر الكلمة اللاهوتية الإسلامية «توحيد» بمعنى «الوحدة المتعالية للَّه» (ص ٢٦٩) هذا في حين أنها تعني في الواقع الإيمان بالله الواحد أو الديانة التوحيدية: أي كون الإنسان يعلن وحدانية الله ويعتقد بها، كما تدل على ذلك الكلمة العربية نفسها.

والإهمال والاستهتار نفسهما نلاحظهما في أماكن أخرى من كتاب سعيد. ففي الصفحة (١٦٧) مثلاً نجده يستشهد بأبيات شعرية من غوته في الأصل الألماني ثم يضيف ترجمة انكليزية تحتوي على خطأ بدائي مضحك. فأحد الأبيات التي استشهد بها سعيد لا يقول: «الله هو الشرق! الله هو الغرب!») كما توهم وإنما يقول «الشرق لله! والغرب لله!» أي كلاهما لله. إن المستشرقين الألمان ليسوا هم وحدهم الغائبين عن تحري سعيد أو عن الكتاب الذي كتبه. وإنما اللافت للنظر أكثر هو غياب المستشرقين الروس. صحيح أن مؤلفاتهم على الرغم من ضخامتها تظل أقل أهمية من الإسهام الألماني في مجال الاستشراق، بل حتى من الإسهام البريطاني والفرنسي. ولكن على الرغم من ذلك كان بإمكانه (أي الاستشراق الروسي) أن يكون

مفيداً بمعنى آخر. أقصد بذلك أن الاختصاصيين السوفيات عندما يدرسون المناطق الإسلامية والمناطق الأخرى غير الأوروبية من الاتحاد السوفياتي فإنهم يقتربون أكثر من غيرهم (أي أكثر من المستشرقين البريطانيين والفرنسيين الذين يدينهم) من تلك الأدبيات المتحيزة والاحتقارية التي يكرهها السيد سعيد لدى الآخرين. ولكن الشيء الغريب أن الروس حتى عندما يطلقون التصريحات الأكثر بشاعة واحتقاراً للإسلام فإنهم يظلون يتمتعون بعفو السيد سعيد وعدم انتقاده لهم. (فهم ماركسيون ينتمون إلى المعسكر الاشتراكي، وبالتالي نغفر لهم ذنوبهم. . .).

إن هذا الصمت الغريب لا يعود إلى جهل السيد إدوارد سعيد باللغة الروسية. فجهله بموضوعات أخرى لم يمنعه من معالجتها. وعلى أية حال فإن ملخصات الأعمال العلمية الروسية تظل في متناول يد القارىء من خلال اللغتين الانكليزية والفرنسية. في الواقع أن الهدف السياسي لكتاب إدوارد سعيد هو الذي يقدم لنا التفسير الصحيح. إذ ينبغي أن نذكِّر القارىء هنا بأن إدوارد سعيد يعتقد بأن اليمن الجنوبية هي «الديمقراطية الشعبية الوحيدة التي تتخذ فعلاً موقفاً جذرياً في الشرق الأوسط»[٨]. بالطبع إن من يعتقد بصحة مثل هذا الكلام قادر على أن يتغاضى عن أعمال الأكاديمي س. ب. تولستوف الذي يرى في «محمد» عبارة عن أسطورة شمانية وعن أعمال البروفيسور ي. أ. بيلاييف الذي وصف القرآن بأنه التعبير الإيديولوجي الصادر عن الطبقة المسيطرة المالكة للعبيد!

بقيت ملاحظة أخرى قبل أن ننتهي، وربما كانت الأكثر إدهاشاً ومدعاة للذهول. فموقف إدوارد سعيد تجاه الشرق، عربياً كان أم غير عربي، بحسب ما ينضح به كتابه، هو أكثر سلبية بكثير من مواقف الكتاب الامبرياليين الأوروبيين الأكثر عنجهية ممن يدينهم. فالسيد سعيد يتحدث في الصفحة ٣٢٢ عن «الكتب والصحف في العربية (وبالتأكيد في اليابانية وفي مختلف اللهجات الهندية واللغات الشرقية الأخرى. . .» إن القيام بمثل هذا التعداد الاحتقاري، ثم بشكل أخص استخدام تلك اللهجة والافتراض بأن ما يتكلمه الهنود ويكتبونه ليس لغات وإنما لهجات، لجدير بأحد مفوضي الولايات الاستعمارية في بداية القرن التاسع عشر!

والشيء الآخر الأكثر إثارة للغرابة والدهشة لدى السيد إدوارد سعيد هو إهماله ـ وربما جهله ـ بالمؤلفات العربية المعاصرة علمية كانت أم غير علمية. فهو يقول مثلاً: «لا يمكن لأي عالم عربي أو إسلامي أن يسمح لنفسه بأن يجهل ما يحصل في الدوريات ومعاهد البحوث والجامعات الأميركية والأوروبية. ولكن العكس ليس صحيحاً. فمثلاً نجد أنه لا توجد في العالم العربي حالياً أية دورية كبيرة مكرسة

للدرسات العربية. . . » (ص ٣٢٣، الترجمة الفرنسية ص ٣٤٨). الملاحظة الأولى لا تبدو لوماً إلا بالكاد، وأما بقية الكلام فخاطىء بكل بساطة. فيبدو أن السيد سعيد يجهل ذلك الانتاج الضخم للمجلات والدراسات التخصصية الدقيقة والطبعات للنصوص القديمة وبقية الدراسات الأخرى المنشورة من قبل الجامعات والأكاديميات والجمعيات العلمية وبقية الهيئات العلمية في الكثير من البلدان العربية[٩]. كما أنه يجهل على ما يبدو تلك الكتابات الغزيرة والمتزايدة للنقد الذاتي التي تصدر عن الكتَّاب العرب والتي يحاولون فيها أن يتفحصوا بعض النواقص ونقاط الضعف التي يعاني منها المجتمع العربي والثقافة العربية. وهم بفعلهم ذلك يقدمون بطريقة أكثر دقة بكثير مما فعله هو بعض الملاحظات التي يهاجم السيد إدوارد سعيد المستشرقين بسببها، فيتهمهم بالعنصرية والعدوانية والرغبة في الهيمنة. بل يبدو أنه لا يعرف حتى ذلك العدد الكبير من الكتابات التي كرسها المؤلفون العرب لموضوع الاستشراق هذا. وعلى أية حال فإنه لا يذكرها[١٠] ألبتة.

وما يضيء لنا أكثر نواقص كتاب إدوارد سعيد أنه يبدو عاجزاً عن مواجهة التعليقات الانتقادية التي انهالت على كتابه. فحتى الآن لم يرد عليها إلا باللغط والشتيمة الممزوجين أحياناً بالإظلام والتعتيم. فمثلاً كان إدوارد سعيد قد حلَّل الطريقة التي عالجت بها الصحافة الأزمة الإيرانية. وعندما ظهرت مقالته في «مجلة صحافة كولومبيا» كتبت إلى المحرر ما يلي[١١]:

«في مقالته «إيران» يستشهد سعيد بمقطعين قصيرين من كتاباتي ويضمهما أحدهما إلى الآخر موهماً القارىء بأنهما يمثلان رأيي في أحداث إيران الأخيرة. في الواقع أن كلتا العبارتين موجودتان بشكل منفصل إحداهما عن الأخرى في كتاب كنت قد أصدرته منذ ثلاثين عاماً وتتعلقان ببعض جوانب انحدار الحضارة الإسلامية في نهاية العصور الوسطى. ومقالة النيويورك تايمز التي استمد منها سعيد هاتين العبارتين لا تقيم أي رابطة من هذا النوع ولا تعطي هذا التوهم أو الانطباع».

والجواب الوحيد الذي تلقيته من سعيد بعدئذٍ هو أنه ينبغي عليّ أن أشتكي لدى فلورا لويس (كاتبة المقالة المعنية في النيويورك تايمز) لأنها «هي التي استخدمت هاتين العبارتين وليس أنا» على حد قوله. صحيح أن فلورا لويس هي التي استخدمتهما ولكن سعيد هو الذي أساء استخدامهما كما دلت على ذلك رسالتي. ولكن حتى لو أن سعيد، وعلى الرغم من الكفاءة التي يدعيها في مجال الاستشراق، قد خدع بواسطة مقالة الصحيفة فإن ذلك لا يبرر له تكرار الخطأ عندما أعاد نشر المقالة نفسها تقريباً في مجلة «هاربرز»، وعندما أثبتها من جديد في كتابه.

وهذا الكتاب ذاته يقدم لنا العديد من الأمثلة على احتقار السيد إدوارد سعيد للوقائع. ويكفي أن نذكر هنا أحد هذه الأمثلة: أي طريقته في معالجة مسألة دراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون. يقول السيد سعيد عنها: «إن جامعة برنستون تمتلك **برنامجاً لدراسات الشرق الأوسط**. وهو برنامج مشهور ومحترم جداً. وكان يدعى حتى أمد قريب **بقسم الدراسات الشرقية**. وكان قد أسس من قبل فيليب حتي منذ حوالي النصف قرن. واليوم نلاحظ أن توجه هذا البرنامج ـ كتوجه الكثير من البرامج حول الشرق الأوسط ـ قد أصبح مهيمناً عليه من قبل اختصاصيي العلوم الاجتماعية والسياسة العامة (هكذا: Policy). وأما الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية أو اللغة العربية والفارسية فهما أقل تمثيلاً في برنامج الدراسات وفي الكلية مما هو عليه الاقتصاد الحديث والسياسة والتاريخ أو علم الاجتماع في الشرق الأوسط» (ص ١٣٦).

وهذا التصريح خاطىء في كل تفاصيله تقريباً. فالقسم القديم للدراسات الشرقية كان قد قسم عام ١٩٦٩ (وبالتالي فالعملية ليست حديثة جداً) إلى قسمين: أي إلى دراسات متركزة حول الشرق الأقصى ودراسات متركزة حول **الشرق** الأدنى. وقسم الدراسات الخاصة بالشرق الأدنى يضم خمسة عشر أستاذاً، وأغلبيتهم العظمى تهتم بدراسة التاريخ والآداب في الفترات ما قبل الحديثة ولا يمكن أن نقول عن أي واحد منهم إنه **عالم سياسة** (Policy Scientist). وأما «برنامج **الدراسات** حول الشرق الأدنى» فهو عبارة عن صياغة إدارية تتيح تعاطي علاقات الاحتكاك والتعاون ما بين اختصاصيي الشرق الأدنى في القسم وبين علماء أقسام أخرى يهتمون بالشرق الأدنى ذاته.

وعندما نراقب طريقته في **التحدث** عن الحلقات الدراسية الجارية في جامعة برنستون يبدو لنا أن سعيد لم يطلع على الدراسات، بل حتى على البرنامج، وبالتالي فإن ما يقوله عنها يبدو مختلطاً ومتناقضاً وغير دقيق على الإطلاق. هكذا يقول مثلاً إنه في الحلقة الدراسية أو المؤتمر الذي جرى حول العبودية أو نظام الرق في أفريقيا «لم يدع إليه أي **عالم** إسلامي» (ص ١٣٧). في الواقع أن الذي أشرف على التحضير للمؤتمر هو مؤرخ مسلم، بل عربي محترم من السودان. لقد كان أحد أصحاب فكرة المشروع، وقد أمضى شهوراً عديدة في برنستون للتحضير للمؤتمر، وهو الذي ألقى الكلمة الإفتتاحية. وما كان يمكن له وللعلماء المسلمين الآخرين أن يشاركوا في المشروع قطعاً لو أن هدفه كان كما يقول سعيد «العمل على تدهور **العلاقات** بين المسلمين العرب والأفارقة» (ص ١٣٧). إن الطريقة التي يعالج بها إدوارد سعيد

النشاطات الجامعية الأخرى تبين لنا البحث الهوسي نفسه عن البواعث المعادية التي تقبع وراءها، والاحتقار إياه للوقائع ولبدهية الأشياء وحتى لمجرد الاحتمالية والافتراض.

لقد استقبل كتاب سعيد عموماً بعروض نقدية سلبية في المجلات العلمية المتخصصة (مع استثناء غريب واحد هو «**مجلة الجمعية الشرقية الأميركية**» التي تمثل النشرة الداخلية للمستشرقين الأميركان). ولكن يمكن القول إن كتاب «**الاستشراق**» لإدوارد سعيد قد ولَّد آثاراً ضخمة. فنجاحه ـ سواء أكان يقوم على التقدير له أم الفضيحة ـ يثير أسئلة مهمة تتعلق بالنظام الجامعي الأميركي من جهة، وبالعالم العربي من جهة أخرى.

أما فيما يخص المشكلة الجامعية، وهي الأصعب، فقد اقترحوا لها عدة حلول متنوعة. فقد رأى بعض المراقبين في الاستقبال الذي حظي به كتاب سعيد في الأوساط الجامعية تجسيداً لإحدى العيوب الأنغلو ـ ساكسونية: أي الرغبة المازوشية في جلد الذات. وقد لقي هذا التفسير تأييداً في فرنسا حيث لم يستقبل كتاب سعيد بمثل هذا الاحتفاء وحيث خصصت له جريدة **اللوموند** عرضاً نقدياً وسلبياً بما فيه الكفاية. وأما البعض الآخر فقد عزوا نجاحه إلى انتقاداته الشديدة للعلم الفيلولوجي والنصي اللغوي: وهذا يعني بشكل غير مباشر تقديم كفالة للجهل. ومن المعروف أن الجهلة يمثلون شريحة انتخابية واسعة لا تخلو من ممثلين لها في الجامعات. فمن الأسهل بكثير أن يحصل المرء على شهادة النصير للعرب منها على شهادة العالم المستعرب الحقيقي.

أما المسألة الأكثر غرابة فهي تلك التي تخص العالم العربي. من المعلوم أن مستشرقي أميركا وأوروبا كانوا قد درسوا كل ثقافات آسيا (من الصين إلى اليابان، ومن الهند إلى أندونيسيا). يضاف إلى ذلك أن دراساتهم للشرق الأوسط ليست محصورة إطلاقاً بالعرب، وإنما هي تشتمل على الأتراك والفرس مثلما تشتمل على الثقافات القديمة للمنطقة. وهناك اختلاف جذري، بل يمكن القول كلي تقريباً بين مواقف كل هذه الشعوب تقريباً تجاه العلماء الذين درسوهم من الخارج وبين موقف العرب. صحيح أن الصينيين والهنود والشعوب الأخرى لا تقضي كل وقتها في إبداء آيات الإعجاب بالمستشرقين الذين يدرسونهم. أحياناً يكتفون فقط بتجاهلهم بكل بساطة. وأحياناً ينظرون إليهم بنوع من التسامح الساخر، وأحياناً أخرى يقبلونهم كما قبل العلماء الإغريق أولئك المختصين بالحضارة الهلنستية الذين يدرسونها من الخارج. أما الهجوم العنيف والشتيمة الجارحة ضد المستشرقين فإنها محصورة

بشعب واحد من بين كل الشعوب التي درسها المستشرقون، وهذا الشعب هو العرب (هذا إذا استثنينا رد الفعل الإسلامي ضد الإيمان المسيحي المنافس). وينبغي أن نطرح هذا التساؤل الممتع: لماذا العرب دون غيرهم؟ هل يختلفون إلى حد كبير عن بقية الشعوب الآسيوية والإفريقية، أم أن المستعربين هم الذين يختلفون بشكل كبير عن كل المستشرقين الآخرين؟

وما يمكن أن يساعدنا على الرد على هذا التساؤل هو ظاهرة أخرى مهمة هي: أن هذا العداء للمستشرقين ليس شمولياً ولا حتى مهيمناً في البلدان العربية. فالكثير من المستشرقين الذين هاجمتهم مدرسة سعيد بشكل عنيف والمدارس الملحقة بها كانوا قد كوَّنوا علمياً أجيالاً عديدة من الطلاب العرب، كما أن مؤلفاتهم قد ترجمت ونشرت في البلدان العربية. وربما كان القراء يعذرونني إذا ما ذكرت بأن ستة من كتبي، بما فيها الكتب التي يهاجمها سعيد أشد مهاجمة، كانت قد ترجمت ونشرت في البلدان العربية. وأحد هذه الكتب كان قد ترجم تحت إشراف الإخوان المسلمين. ونجد بشكل عام أن العلماء الجادّين في الجامعات العربية لا يرون أي حرج في عرض كتب المستشرقين وفي الاستشهاد بها، بل في المساهمة إلى حد كبير في المؤتمرات الدولية للمستشرقين.

في الواقع أن نقد الاستشراق يثير عدة أسئلة حقيقية. من بينها تلك المقولة التي أشار إليها بعض نقاد الاستشراق والتي تقول إن المبدأ الذي يقود هذه الدراسات هو: «المعرفة هي السلطة». وبالتالي فإن المستشرقين يبحثون عن معرفة الشعوب الشرقية من أجل الهيمنة عليها، وذلك لأن معظمهم واقع تحت هيمنة الامبريالية إما بشكل مباشر وإما بشكل موضوعي (بالمعنى الماركسي للكلمة) كما يقول أنور عبد الملك. إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الامبريالية أو استفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر. ولكن هذا التفسير للمشروع الاستشراقي في مجمله يبدو ناقصاً حتى درجة العبثية. فلو كان البحث عن السلطة بواسطة المعرفة هو الباعث الوحيد أو الباعث الأساسي للاستشراق، فلماذا ابتدأت إذن دراسة اللغة العربية والإسلام في أوروبا قبل عدة قرون من طرد الفاتحين المسلمين من أوروبا الغربية والشرقية وقبل أن يبتدىء الأوروبيون بهجومهم المضاد؟ لماذا ازدهرت هذه الدراسات الاستشراقية في بعض البلدان الأوروبية التي لم تساهم إطلاقاً في الهيمنة على العالم العربي (المقصود ألمانيا)؟ ومن المعلوم أنهم قدموا من النتائج العلمية الحجم نفسه الذي قدمه الإنكليز والفرنسيون، وبعض العلماء يقولون أكثر. ولماذا كرس العلماء الغربيون مثل هذه الجهود الضخمة لفك رموز النصب الأثرية

للحضارات القديمة للشرق الأوسط واستعادتها من الضياع، هذه الحضارات المنسية منذ زمن طويل حتى في بلدانها الأصلية؟

هناك اتهام آخر يوجهونه للمستشرقين: وهو أنهم يحملون أحكاماً سلبية مسبقة عن الشعوب التي يدرسونها، بل حتى أنهم يكنّون العداء الفطري لهذه الشعوب. لا يمكن لأحد أن ينكر أن العلماء قد يحملون بعض الأحكام المسبقة مثلهم في ذلك مثل بقية الكائنات البشرية. ولكنهم يحملونها في الغالب لصالح موضوع دراستهم أكثر مما هو ضده. والفرق الكبير هو بين أولئك الذين يعترفون بأحكامهم المسبقة ويحاولون جاهدين تصحيحها وبين أولئك الذين يستسلمون لها أو ينامون عليها. وهناك اتهامات بأحكام مسبقة ثقافية وخلفيات سياسية كان يمكنها أن تنال المصداقية لو أن قاذفي الاتهامات لا يتساهلون مع أنفسهم كل التساهل من هذه الناحية، وكذلك مع الروس. (أقصد التساهل مع الروس لأسباب سياسية وإيديولوجية: ماركسية، معسكر اشتراكي، الخ...).

ولكن فيما وراء مشكلة الأحكام المسبقة هناك مشكلة أبستمولوجية أكثر اتساعاً وهي تكمن في معرفة إلى أي مدى يمكن لعلماء مجتمع ما أن يدرسوا ويفسروا نتاج مجتمع آخر؟ إن قاذفي الاتهامات يتشكُّون من الكليشيهات الجامدة والتعميمات السهلة. هناك بالتأكيد أحكام مسبقة تشبه الكليشيهات الجامدة، ليس فقط تجاه الثقافات الأخرى من شرقية أو غيرها، وإنما تجاه الأمم الأخرى أيضاً والأجناس الأخرى والأديان والطبقات والمهن والأجيال وتقريباً ضد كل الفئات الأخرى الموجودة داخل مجتمعنا الخاص بالذات. والمستشرقون ليسوا بمنأى عن هذه المخاطر، ولا كذلك متهموهم. وللمستشرقين على الأقل الفضل في الاهتمام بالدقة العلمية والمنهجية الفكرية إلى حد ما.

في الواقع أن المسألة الأكثر أهمية (والأقل ذكراً من قبل التيار الحالي لنقد الاستشراق) هي مسألة الميزات العلمية والصلاحية العلمية للمستشرقين. لقد مسَّ إدوارد سعيد هذه المسألة بحذر مساً خفيفاً. والواقع أنه لم يركز اهتمامه على الكتابات العلمية للعلماء الذين تشكل مواقفهم وبواعثهم وأهدافهم المفترضة من قبله موضوع كتابه. إن النقد العلمي للعلم الاستشراقي يشكل جزءاً من مجريات العملية، وهو ضروري ومشروع. ولحسن الحظ فإنه موجود ومستمر في الوجود. وهو ليس نقداً فارغاً من المعنى للاستشراق، وإنما هو نقد للبحث وللنتائج التي توصل إليها العلماء أو مدارس العلماء. إن النقد الأكثر صرامة ودقة ونفاذاً للاستشراق هو ذلك الذي يقوم به المستشرقون أنفسهم بمن فيهم أولئك الذين هم شرقيون.

هوامش البحث

(١) غوش إيمونيم هي عبارة عن مجموعة قومية دينية تناضل في إسرائيل وتطالب باستعمار الأراضي المحتلة وضمها إلى إسرائيل.

(٢) انظر بهذا الصدد المرجع التالي: «مكانة هيرودوت في تاريخ علم التأريخ» وهو فصل متضمَّن في كتاب الأستاذ أ. موميغليانو: «مشاكل علم التأريخ القديم والحديث»، غاليمار، باريس ١٩٨٣.

A. Momigliano: Problémes d'historiographie ancienne et moderne.

La place d'Hérodote dans l'histoire de l'historiogrophie.

(٣) انظر الصحافة الباكستانية، ربيع وصيف عام ١٩٥٥. وانظر بشكل خاص افتتاحيات جريدة «مورننغ نيوز» وأخبارها (كراتشي، ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٥٥). «Morning News». ثم انظر الرسالتين اللتين وجههما الشيخ عنايت الله واللتين يحتج فيهما ضد هذه الحملة الصحافية. وقد نشرتا في جريدة «الباكستان تايمز» في الأول والثاني من أيلول (سبتمبر) ١٩٥٥. «Pakistan times».

(٤) محمد البهي: المبشرون والمستشرقون ومواقفهم من الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ طبع، ١٩٦٢.

(٥) انظر: ابراهيم أبولغد، مجلة الآداب، بيروت، العدد السادس، حزيران (يونيو) ١٩٧٤.

(٦) عندما درست بعض المصطلحات الإسلامية الدالّة على كلمة «ثورة» ابتدأت بتفحص كل مصطلح عن كثب. ورحت طبقاً لممارسة عربية شائعة ألقي نظرة على أصول المصطلح وعلى المعاني الأولى للجذر العربي الذي اشتقت منه الكلمة. واطلعت على المقطع التالي الذي يمهد للاستخدام العربي الحديث الأكثر شيوعا لكلمة ثورة. يقول هذا المقطع: «إن الجذر ثَوَرَ في العربية الكلاسيكية يعني النهوض، كأن نتحدث عن نهوض الجمل مثلاً ووقوفه على إقدامه. كما تعني دفع الجمل واستثارته لكي ينهض. وبالمعنى المغاربي على الأخص تعني الكلمة ليس فقط الاستثارة للنهوض وإنما التمرد أيضاً. كما أن جذر كلمة ثورة يستخدم غالباً بمعنى إقامة سيادة مستقلة مصغرة أو قليلة الأهمية. هكذا مثلاً نجد أن الملوك المدعوين بالأنصار والذين كانوا قد حكموا إسبانيا بعد تفكك خلافة قرطبة وانهيارها كانوا يدعون بالثوار (مفردها ثائر). أما كلمة ثورة نفسها فكانت تعني في البداية استثارة أو تحريضاً كما هي الحال في العبارة التالية المقتطعة من القاموس العربي القروسطي «الشهاب». تقول العبارة: «**انتظر حتى تسكن هذه الثورة**». وهذه من أجدى النصائح. وقد استخدم الفعل من قبل الإيجي على صيغة ثوران أو **إثارة فتنة**: أي تأجيج التمرد. وهي تدل على الأخطار الناتجة عن التمرد ضد الحكم الجائر. وأما في القرن التاسع عشر فإن كلمة **ثورة** فقد أصبحت تستخدم من قبل الكتاب العرب للدلالة على **الثورة** الفرنسية. ثم استخدمت من قبل أحفادهم للدلالة على ثورات زماننا التي نجحت في الداخل كما في الخارج. (انظر مقالتي عن المفاهيم الإسلامية للثورة في كتاب عودة الإسلام، غاليمار ص ٥١). إن هذا التحديد يتبع القواميس العربية الكلاسيكية شكلاً ومضموناً، وسوف يكون مفهوماً مباشرة من قبل أي شخص مطلع على المعجم العربي والمفردات العربية. واستخدام صورة الجمل في السياسة كانت تبدو شيئاً طبيعياً بالنسبة للعرب مثل استخدام صورة الحصان بالنسبة للأتراك أو صورة القارب بالنسبة للسكان البحارة من شعوب الغرب.

وقد فهم إدوارد سعيد هذا المقطع من كتابي بشكل مختلف. يقول: «عندما يربط لويس بين **الثورة** والجمل الذي ينهض، وبشكل أعم مع كل تحريض أو استثارة وليس مع النضال من أجل القيم فإنه يريد

أن يوهم بوقاحة أكثر من المعتاد بأن العربي لا يتعدى أن يكون حيواناً جنسياً عصابياً. فكل كلمة أو عبارة يستخدمها للدلالة على الثورة ذات إيحاء جنسي: أن تكون **مدفوعاً**، مستثاراً، أن تنهض. ولكنه يخصص للعربي في معظم الأحيان مفهوماً سيئاً للجنس. وفي نهاية المطاف بما أن العرب ليسوا مؤهلين للعمل الجاد، فإن تهييجهم الجنسي ليس أكثر نبلاً من ظاهرة نهوض الجمل. وهكذا بدلاً من الثورة نجد أنفسنا في مواجهة العصيان وإقامة سيادة هزيلة لا معنى لها بالإضافة إلى الاستثارة والتهييج. وهذا يعني في نهاية المطاف أن العربي بدلاً من ممارسة الجماع لا يمارس إلا الاستثارة الجنسية والاستمناء. هذه هي فيما أعتقد المقاصد الحقيقية لبرنارد لويس أيًّا تكن أناقته العلمية وتبحره الأكاديمي ملفَّعين برداء البراءة، وأيًّا تكن لغته فخمة وبهية» (إدوار سعيد، «الاستشراق» ص ٣١٥ ـ ٣١٦).

لا أعرف إذا كان مثل هذا الكلام يستحق الرد. سوف أكتفي فقط بعبارة لدوق ويلنغتون يقول فيها: «إذا كنتم تستطيعون تصديق ذلك، فإنكم تستطيعون أن تصدقوا كل شيء!».

(٧) انظر: مكسيم رودنسون في كتابه «جاذبية الإسلام»، باريس ١٩٨٠، ص ١٤. في الواقع أن «كلا العلمين» اللذين تحدث عنهما جدانوف واتباعه ومقلدوه كانا قد حددا بشكل مختلف طبقاً للتحيزات الإيديولوجية والأهداف السياسية والأصول الاجتماعية أو حتى العرقية للباحثين العلميين.

(٨) انظر The New York Times Review ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٦.

(٩) اضرب على ذلك مثلاً **«مجلة المجمع العلمي العربي»** في دمشق، أو مجلة **«الأبحاث»** في بيروت، أو **مجلة التاريخ المغاربي»** في تونس أو نشرات كليات الآداب والعلوم الاجتماعية في القاهرة والاسكندرية وبغداد وجامعات أخرى.

(١٠) اضرب على ذلك مثلاً كتابات الطيباوي والخطيبي ثم بشكل خاص كتاب نجيب العقيقي عن الاستشراق والمستشرقين في ثلاثة مجلدات. وهو بالتأكيد أهم كتاب في كل اللغات من حيث معالجته للموضوع بشكل تفصيلي دقيق.

(١١) انظر مجلة: (Columbia journalisme Review) عدد آذار (مارس) ـ نيسان (أبريل)، وعدد تموز (يوليو) ـ آب (أغسطس). وانظر مجلة هاربرز Harper's عدد كانون الثاني (يناير)، ١٩٨١. نضرب مثلاً آخر هو تلك المجابهة التي حصلت بين السيد إدوارد سعيد وبين مالكولم ياب على صفحات جريدة ملحق التايمز الأدبي (لندن)، الأعداد ٩ تشرين الأول (أكتوبر) و٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) و ٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٠.

آلان روسيُّون

باحث معروف في مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني والاجتماعي في القاهرة *(CEDEJ)*. وهو أحد فروع المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية *(CNRS)*. وروسيون مطلع على هموم المثقفين العرب «من الداخل» إذا جاز التعبير لأنه يعايشهم بشكل يومي بسبب إقامته الطويلة في العاصمة المصرية. وهو في هذا البحث يستعرض رأي قسم كبير منهم في كتاب إدوار سعيد بشكل خاص، وفي المناقشة الدائرة حول الاستشراق بشكل عام. وقد نشرت دراسته لأول مرة في مجلة «الشعوب المتوسطية»، عدد ٥٠، كانون الثاني (يناير) ـ آذار (مارس) ١٩٩٠ *(Peuples Médirerranéens)*. وذلك في عدد خاص عن الاستشراق بعنوان: «الاستشراق، تساؤلات».

ولكن يبدو أنه كان قد كتبها قبل ذلك التاريخ ببضع سنوات، وذلك ضمن إطار الحلقات الدراسية الأسبوعية التي ينظمها مركز البحوث في القاهرة. وهو يقول إن المناقشة التي أثارها كتاب سعيد لم تدم طويلاً وأثبتت بالتالي صحة الأطروحات التي يدافع عنها في هذه الدراسة، وبالتالي فقد قرر نشرها كما هي. فقد تعرضت أطروحات سعيد في كتابه «الاستشراق» للنقد والتفنيد السريع ولم تستطع أن تصمد طويلاً كما كان متوقعاً في البداية. ذلك أن المثقفين العرب رأوا في بعض أطروحاته ـ وليس في كلها ـ خطراً على حرية البحث العلمي، وربما تهديداً حتى لفكرة الحقيقة وإمكانية التوصل إليها من خلال المعرفة والفكر. إنه محق في انتقاداته للاستشراق إلى حدٍّ ما، ولكن الخطر يكمن في التعميم وفي التهويل والتضخيم وربط الفكر بالسلطة بل جعله عبداً لها في كل مكان وزمان.

لكن أهمية دراسة روسيُّون تكمن في البرهنة على تعددية مشارب المثقفين العرب، وعلى أنهم ليسوا نمطيين، معادين للفكر الاستشراقي على طول الخط كما يزعم بعض الأوروبيين اليوم. فهم أناس قادرون على التمييز بين الصالح والطالح ولا يترددون في نقد «من يدافع عنهم وعن تراثهم» إذا ما وقع في الخطأ أو في الشطط. بل إنهم مستعدون للاستفادة من البحث الاستشراقي والاعتراف بأهميته كلما رأوا فيه شيئاً إيجابياً يفتح الآفاق على الكشف المعرفي، ويضيء بعض جوانب التراث العربي الإسلامي بشكل موضوعي دقيق.

كان روسيون قد ساهم في إنجاز كتابين جماعيين يتعلقان بمسألة المثقفين العرب والإسلام والسلطة والمجتمع الخ... هذان الكتابان هما: المثقفون والسلطة: سورية، مصر، تونس، الجزائر. منشورات مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقانوني والاجتماعي في القاهرة، (القاهرة ١٩٨٦). وقد شارك معه في تأليف الكتاب: جيل كيبيل وجيلبير دولانو وفرانسوا بورغات وطارق البشري، الخ... وكان عنوان دراسته: علم الاجتماع والمجتمع في مصر: التفاف الدولة على المثقفين.

- Socilogie et Société en Egypte: Le contournement des intellectuels Par l'Etat.

في كتاب:

Les intellectuels et le pouvoir, CEDEJ, le Caire 1986.

أما الكتاب الثاني فقد صدر عن دار سوي الباريسية بعنوان: المثقفون والمناضلون السياسيون في الإسلام المعاصر، ١٩٩٠. وذلك بإشراف جيل كيبيل ويان ريشار.

- Intellectuels et militants de l'islam contemporain, seuil.

وكانت دراسة روسيون بعنوان: «نموذج أعلى في حالة أزمة: المثقفون يعيدون تأكيد أنفسهم في مصر المعاصرة».

- Paradigme en crise: réassertion des intellectuels dans l'Egypte contemporaine.

المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية: حيرة العلوم الاجتماعية

بقلم: آلان روسيُّون

«بالمعنى النبيل للكلمة فإن المستشرق هو ذلك الذي يسهر على فجر الفكر» (عبد الكبير الخطيبي، المغرب التعددي، باريس ١٩٨٣، ص ١١٧).

قال أبيمينيديس القرواتي: «كل القرواتيين كذابون». ولكننا نعلم أن أبيمينيديس نفسه كان قرواتياً، وبالتالي فهو أيضاً كذاب. وبالتالي فإن عبارته ليست صحيحة. وبالتالي فإن القرواتيين ليسوا أبداً كذابين. وينتج عن ذلك أيضاً أن أبيمينيديس نفسه ليس كذاباً. وبالتالي فهذا يعني أنه لم يكذب وإنما قال الحقيقة. وبالتالي...

على خلاف المناقشة التي افتتحت في الستينات من قبل أنور عبد الملك بخصوص الاستشراق (١٩٦٣)، فإن المناقشة الحالية التي افتتحها إدوار سعيد بضجة كبيرة لم تثر في فرنسا، كما حصل في الولايات المتحدة، تلك الهجومات المضادة القوية أو تلك المواقف الواثقة من نفسها كما أثارته تلك الاتهامات الغاضبة لأنور عبد الملك في حينها.

فإذا ما راقبنا الساحة «الاستشراقية» الفرنسية وجدنا أن ردود الفعل على اتهامات الإدانة التي أطلقها سعيد كانت إما مرتبكة ومحرجة، وإما معادية بشكل صريح. نضرب كمثال على الموقف المحرج موقف ماكسيم رودنسون. فهو وإن لم يكن قد رد مباشرة على إدوار سعيد، إلا أنه كان يفكر فيه حتماً عندما أعاد نشر دراساته القديمة تحت عنوان «جاذبية الإسلام» (١٩٨٠). وأما الموقف المعادي صراحة فهو موقف بيرسي كمب الذي اتهم إدوار سعيد بمحاولة «إغراق مركب كان قد غرق سابقاً أو في حالة الغرق، ثم الهروع إلى إنقاذ المنتصر والالتحاق بالتيار الإنسيّ والثوري - ولكنها ثورة القاعدين والحق يقال...» (١٩٨٤). مهما يكن من أمر فإن

النقطة المشتركة لدى كل أصحاب هذه الردود هي أنهم في الوقت الذي يحيُّون فيها العنف الصحي للمؤلف وراديكاليته الانتقامية من نواقص الاستشراق، فإنهم يتهمونه بأنه «قد ثقب أبواباً كانت مفتوحة سابقاً» وذلك عندما نص على البدهية التالية: «إن الأدبيات الاستعمارية استعمارية»! وهم يرون أن سعيد قد أخطأ هدفه أو ما ينبغي أن يكون هدفه: أي فتح طريق جديدة لتجاوز الاستشراق عن طريق هضم مكتسباته الإيجابية السابقة وتشكيل فكر متجدد عن الشرق.

والآن يمكننا أن نتساءل كيف استقبلت هذه المناقشة الجديدة عن الاستشراق من قبل المعنيين مباشرة بالأمر: أي «الشرقيين» أنفسهم. فهم مادة هذه المعرفة المظنونة أو المشبوهة وورثتها. ويمكننا أن نتساءل كيف يمكن لتدخل إدوار سعيد أن يساعدهم على اتخاذ موقف واضح من هذه المعرفة الاستشراقية ذاتها، ومن تاريخهم الخاص بشكل عام، ثم من التاريخ الاستعماري بشكل خاص؟

في البداية كان كتاب إدوار سعيد يشبه الرعد القاصف الذي اخترق سماء أقل ما يقال فيها إنها كانت صافية. وبعد ذلك كانت المناقشة التي أثارها في الساحة الثقافية العربية[١] قد تعرضت لتحول مهم: ففي البداية استقبلت أطروحاته «كالوحي» ولكن الكثير من المثقفين العرب سرعان ما اتخذوا مسافة نقدية عنها وأعادوا تقييمها. يحصل ذلك كما لو أن سعيد قد مشى في تعرية الاستشراق مسافة أكثر من اللزوم وتجاوز كل الحدود إلى درجة أنه أصبح يهدد بتدمير أسس كل معرفة علمية عن الشرق.

وبالتالي فإن هدف دراستنا الحالية مزدوج:

١ ـ تحليل دور المناقشة الدائرة حول الاستشراق وآثارها. نقصد الاستشراق بشكل عام وتدخل إدوار سعيد بشكل خاص. كما نقصد بالمناقشة هنا تلك المناقشة الدائرة في الساحة الثقافية العربية. والهدف من هذا التحليل هو معرفة نوعية العلاقة التداخلية بين هذه المعارف الاستشراقية الخارجية المتركزة على المجتمعات الشرقية، وبين الساحة الثقافية العربية نفسها. إن الفرضية الضمنية التي توجه هذه القراءة تخص المسألة المركزية لمشروعية المعرفة الداخلية (أو المحلية) للمجتمع. والعلاقة التي تتعاطاها هذه المعرفة المحلية مع «الثقافة الاستشراقية» هي التي تشكل سياق انبثاقها الفعلي، كما تشكل في الوقت ذاته العقبة الأبستمولوجية الأساسية التي تحول دون استملاك المثقفين العرب لهذه المعارف الاستشراقية أو إعادة استملاكها[٢].

٢ ـ تحليل الموقع الذي مَوْضَعَتْ فيه المناقشة الدائرة حول الاستشراق كل المثقفين العرب أو المسلمين. أقصد هنا المناقشة الدائرة حول الاستشراق بصفتها مناقشة حول كل معرفة ممكنة. وأقصد بالموقع هنا كيف يمكن موضعة هؤلاء المثقفين بالقياس إلى المجتمع في كليّانيته، وبالقياس إلى مراكز القرار السياسي وبقية «المتنافسين» على القيادة المعنوية والمادية للتشكيلات الاجتماعية الشرق أوسطية. وضمن هذا المنظور فإن العلاقة التي يتعاطاها هؤلاء المثقفين مع «الاستشراق» أو يرفضون أن يتعاطوها تبدو وكأنها أساس موازين القوى التي تتحكم بتشكيل التصورات المختلفة والمتنافسة عن المجتمع. وإذا ما نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية اكتشفنا تطابقات غريبة وتواطؤات غير متوقعة بين الاستشراق أو ورثته الحاليين من جهة، وبين «الاستشراق المعكوس» من جهة أخرى (المصطلح لصادق جلال العظم (١٩٨١). وهذه التطابقات والتواطؤات أخذت باحتلال المكانة التي تركت فارغة بسبب انحسار الاستعماريين، أو أنها راحت على العكس تعتمد على المعارف الجديدة القادمة من الغرب لكي تبرر طموحاتها الخاصة باحتكار المعنى أو إنتاج المعنى. وبالتالي فإن هامش الحركة يبدو لنا ضيقاً جداً بين هذين الاتجاهين المتعاكسين كليهما، ولا يسمح «للفكر الآخر» بالظهور، هذا الفكر الآخر الذي يدعو إليه عبد الكبير الخطيبي من كل قلبه. فهذا الفكر الآخر يتخذ مسافته في آن معاً ضد «العودة إلى جمود الأصول الخاصة بأعماق كينونتنا» وضد «العقلانية المركزية والعرقية المركزية اللتين تشكلان خطاب العنهجية المغرور للغرب، أي هذا الخطاب الذي شكله الغرب ولا يزال يشكله عن العالم» (عبد الكبير الخطيبي، ١٩٨٣ : ١٢، ٤٨).

بالطبع فإننا لن نستعرض هنا كل المواقف التي اتخذت كرد فعل على كتاب إدوار سعيد وأطروحاته في الساحة الثقافية العربية. وإنما سوف نكتفي بالأحرى بالتساؤل عن الطريقة التي استخدمت بها هذه الأطروحات من أجل محاولة تعديل موازين القوى داخل هذه الساحة. وقد وجدنا بهذا الصدد أن هناك ثلاث مجموعات من النصوص المهمة لأنها صادرة عن مثقفين يتحركون قصداً من أجل إعادة تشكيل ساحة الدراسات العربية. إن دراساتهم تشكل العلامة على إعادة التشكيل هذه والوسيط الحافز. هذه المجموعات الثلاث هي التالية:

١ ـ مجموعة مقالات صدرت بين عام ١٩٨٠ و ١٩٨٣ في مجلة «المستقبل العربي» الصادرة في بيروت عن «مركز دراسات الوحدة العربية». والهدف المعلن لهذه المؤسسة هو توحيد الجهود المتبعثرة للمثقفين هنا أو هناك من أجل تجديد الفكر العربي بالمعنى المزدوج للكلمة: أي إصلاح أنماط الفكر من جهة، ثم بعث

المثل العليا للعروبة من جهة أخرى[٣].

٢ ـ وهناك مجموعة ثانية من النصوص كانت قد نشرت في «مجلة دراسات الشرق الأوسط» بالإنكليزية، وذلك من قبل فريق من الباحثين ضمن إطار جامعة هول(Hull) . (Review of Middle East Studies). وكان هدفها تقديم «منبر لكل أولئك الذين يتزايد عددهم والذين هم غير راضين عن وضع الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط (. . .) والسبب لا يعود فقط إلى الدوافع السياسية المنحازة التي تقف خلف الكثير من الأعمال، وإنما أيضاً إلى المحدودية المنهجية الهائلة التي تتميز غالباً بالمزج بين الحس المشترك الساذج وبين التنظير الفارغ»[٤]. وقد نشرت هذه النصوص في الفترة نفسها التي نشر فيها كتاب إدوار سعيد، بل حتى قبل صدوره. وهي لا تشكل ردوداً على أطروحاته بقدر ما تشكل مساهمة في تحقيق هدفه نفسه، وبالتالي فهي تعتبر مشاركة في المناقشة الدائرة حول الاستشراق. ويمكننا أن نضيف إليها تلك النصوص التي تنشرها مجلة رابطة خريجي الشهادات العربية ـ الأمريكية: «المجلة الفصلية للدراسات العربية»[٥] (Arab Studies Quarterly) والمشرف الأول على هذه المجلة يعتبر إدوار سعيد نفسه. وتنص أحكام هذه الرابطة على ضرورة مكافحة «الاستشراق» على كافة الجبهات عن طريق استبداله بالدراسات «العلمية» و«التقدمية»، والمقصود بالدراسات العلمية والتقدمية تلك المتركزة على الشرق الأوسط بشكل عام وعلى العرب بشكل خاص.

ـ وأخيراً اخترنا في المجموعة الثالثة ثلاثة نصوص، ولكن واحداً منها فقط يشكل رداً فعلياً على إدوار سعيد (هو نص صادق جلال العظم، ١٩٨١). والقاسم المشترك بين هذه النصوص كلها أنها تتخذ من نقد الاستشراق المحور الأساسي لتساؤلاتها بخصوص كل معرفة ممكنة حول المجتمعات الشرقية. فبالإضافة إلى الكتاب الصغير لصادق جلال العظم هناك كتاب عبد الله العروي الصادر عام ١٩٧٤. وفيه يخصص دراسة نقدية لأعمال المستشرق المشهور غوستاف فون غرونباوم. ويحاول أن يميز بين الجانب المعرفي الصرف فيها (أي ما تمكن استعادته والاستفادة منه) وبين الأحكام الإيديولوجية «الاستشراقية» (أي العائدة إلى موقعه كمستشرق غربي وإلى رغباته ونواياه الدفينة). وأما النص الثالث فهو لعبد الكبير الخطيبي، وقد صدر عام ١٩٨٣. وفيه يوجد نقداً عنيفاً لجاك بيرك ويبين كيف أنه يجسد علاقة التواطؤ «المخجلة والمشينة»، حتى لو اتخذ هذا الاستشراق حلّة جديدة أو حلّة إنسانية (هيومانيزم)، بينه وبين الاتجاه التقليدي «الشرقي» فالاستشراق على طريقة بيرك ممالىء للاتجاه التقليدي المهيمن في الجهة الإسلامية لأنه يكتفي بنقل خطاباته

إلى اللغة الفرنسية وإلى مقولاته الخاصة لكي يستمد منها الحجج المضادة لها.

وفي الصفحات التالية سوف لن نحاول إقامة التضاد بين هذه الخطابات، وإنما سنحاول قراءتها طبقاً للمواقع المتَّخذة من قبل مؤلفيها أو طبقاً لهويتها الخاصة (والواقع أنه يمكن إقامة المبادلة بين هذه المواقع إلى حد كبير). ومن خلال منظورٍ كمنظورنا فإن الشيء المشترك بين هؤلاء المثقفين هو تلك الفائدة التي يستمدونها من إسهامهم في المناقشة الدائرة حول الاستشراق لكي يحتلوا مواقع لهم داخل الساحة الثقافية العربية. نقصد بذلك أنهم يفعلون ذلك من جهة للتوكيد على هويتهم وتحديد أدوارهم التي يريدون أن يلعبوها في المجتمع، ومن جهة أخرى لكي يرسخوا معارفهم أو مواقعهم المعرفية التي يمتلكونها داخل المراتبية الهرمية لمواقع السلطة الثقافية العربية. ولكن ينبغي أن نوضح منذ البداية أننا لا نهدف أبداً إلى دحض أطروحات إدوار سعيد، كأن نزعم مثلاً أن الخطابات والمعارف الاستشراقية التي يستهدفها ليست «استعمارية» أو «عنصرية» أو «مركزية أوروبية». فهذا شيء واضح ومتفق عليه. وإنما نهدف إلى توضيح الكيفية التي تُتَّخذ فيها مثل هذه النعوت أو توجه تلك الاتهامات. فقد لا يكون «دحض الاستشراق» يشكل ضمانة أتوماتيكية لتحرير الفكر. الأمور أكثر تعقيداً مما نظن.

١ ـ وضع المناقشة الدائرة حول الاستشراق

تاريخية المعرفة الاستشراقية

هناك ثلاث ملاحظات أساسية تتيح لنا أن نلخص باختصار السياق العام الذي فتتحت فيه المناقشة الجديدة حول الاستشراق. هذه الملاحظات الأساسية هي التالية:

١ ـ ينبغي في الدرجة الأولى أن نقول إن رفض نظرة «الآخر» يشكل لحمة المناقشة الفكرية الدائرة في الفضاء العربي ـ الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن. فالإدانة لا تشمل فقط «الاستشراق» أو النزعة الاستشراقية لدى الباحثين الأجانب وإنما أيضاً وبشكل أكثر عنفاً تلك النظرة ذاتها لدى الباحثين المحليين المدعوين بالمستغربين. فقد راحوا يعرُّونهم بصفتهم تلاميذاً للمستشرقين بل عملاء للأجنبي. وقد أصبحت هذه التهمة منذ إدانة علي عبد الرازق وطه حسين في أواسط العشرينات السلاح الأساسي الذي يستخدمه «التقليديون» لكي يدافعو عن احتكارهم للسلطة العقائدية وصياغة المعايير والأحكام وفرض التصور القاطع عن المجتمع. جاء في جريدة «النور»[٦]:

«إن المستشرقين ليسوا مؤهلين للتحدث عن الإسلام وذلك لأنهم لا يتمتعون بأي معيار لضمان النزاهة العلمية. فانخراطهم التاريخي في الحروب الصليبية ضد الإسلام والوشايات التي يشيعونها عن نبيِّه ورفضهم للطبيعة الإلّهية للوحي الذي تلقاه وعجزهم عن رؤية الطابع الإعجازي للقرآن وجهلهم باللغة العربية وأسرار بيانها، هذا دون أن نذكر دعمهم لليهود والصهاينة ضد العرب والمسلمين، كل ذلك ينزع عنهم كل نزاهة».

(جريدة النور، ١٠/ ١٠/ ١٩٨٤، ص ٨).

إن الحكم قاطع كما هو واضح وهو لم يتغير منذ أن كان علماء الأزهر قد أدانوا أطروحات طه حسين الخاصة بالشعر الجاهلي أو أطروحات علي عبد الرازق الخاصة بالسياسة الإسلامية. إن أطروحات إدوار سعيد لا يمكنها أن تغير من هذا الحكم شيئاً، بل أكثر من ذلك، لا يمكنها أن تبدو في نظر المدافعين عن «الأرثوذكسية» إلا بمثابة الحيلة العليا للاستشراق من أجل إكمال مهمته في القضاء على الإسلام.

٢ ـ وأما في الدرجة الثانية فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة تظل مناقشة متكررة ومجترة. فنادراً ما نقرأ نصاً دون أن نجد فيه أثراً لذكرى تلك «الجولة» الأولى التي خاضها أنور عبد الملك ضد الاستشراق في عزّ فترة زوال الاستعمار.

وكان الباحث المصري قد اعتقد عندئذٍ بإمكانية القضاء على الاستشراق نهائياً. فالعالم الثالث كان في أوج صعوده، وكذلك حركات التحرر الوطني في العالم الثالث. ولكن بما أن الاستشراق لم يمت فإن انبعاث المناقشة من جديد قد طرح بشكل لا مندوحة عنه مسألة إقامة التمفصل أو العلاقة بين هاتين اللحظتين.

٣ ـ وأخيراً فإن المناقشة الجديدة الدائرة حول الاستشراق قد حصلت ضمن سياق ازدياد التدخلات الأجنبية في شؤون العالم العربي والإسلامي بشكل ملحوظ. وأكبر دليل على ذلك هو انتشار المثقفين والباحثين الغربيين على الأرضية العربية ـ الإسلامية بشكل لم يسبق له مثيل من قبل (اللهم إلا أثناء حملة نابليون). وقد أدى ذلك إلى اندلاع حملة مضادة وعنيفة ضد البحث الأجنبي في مصر عام ١٩٨٢. وقامت بهذه الحملة أولاً مجلة «الأهرام الاقتصادي»، وهي تعبر عن حجم المخاوف التي أثارها هذا البحث الأجنبي[٧].

وضمن هذا السياق (أو الجو) فإن أول سؤال يطرحه إدوار سعيد على منتقديه أو المعلقين على أطروحات كتابه هو سؤال يخص لحظة الانبثاق الأساسية لذلك

الكتاب. بمعنى لماذا ظهر في هذه اللحظة بالذات؟ وهل ينبغي أن نرى في ظهور كتابه علامة على حصول «أزمة» جديدة للاستشراق؟ ثم هل ينبغي أن نرى في المناقشة التي أثارها علامة على الفشل المتكرر للمستشرقين في فهم الحقيقة الشرقية؟ أم أن تدخله سوف يفتح أزمة جديدة، ملحة وعاجلة بين الطرفين كليهما؟ نقول ذلك وخصوصاً أن الخطر أصبح أكثر ضغطاً وإلحاح «المستشرقين الجدد» أكثر ضخامة. فالمستشرقون الجدد أو الشباب يكثرون بسرعة ودراساتهم عن العالم العربي تتزايد بسرعة أيضاً.

هل هناك من أزمة جديدة للاستشراق؟

إن محاجّة سعيد نفسها تقول إن الاستشراق تعريفاً هو المعرفة التي يركزها الغرب على الشرق لفهمه (وهو تعريف كحد «أدنى»). ونجد أنفسنا مضطرين للقول ـ وهذا ما يتطابق مع محاجّة سعيد أيضاً ـ إن هذا الاستشراق قد بُعِث بعد موته كل مرة، وقد استطاع أن يتجاوز الأزمة الخطيرة المتمثلة بزوال الامبراطوريات الاستعمارية. كما نجد أنفسنا مضطرين للقول بأن وكلاء الغرب الذين يراكمون المعلومات العلمية عن الشرق استطاعوا تحقيق عودة قوية طيلة العقد الماضي إلى ساحة الشرق. لقد عادوا وهم واثقون من أنفسهم ومعرفتهم أكثر من أي وقت مضى. بكلمة أخرى فإن سؤالنا الذي نطرحه هو التالي: إلى أين وصل الاستشراق اليوم؟ يقول الباحث غسان سلامة:

«ما الذي يدفع الغربي لهذا البحث المضني عن «حقيقة الشرق» أو «كنه العرب»؟ ما الذي يدفعه لعبور الربع الخالي وحيداً بين كثبان الرمال المتحركة، للمكوث في الأهوار يشارك أهلها أمراض المستنقعات، للسكن في قرية من صعيد مصر أو من جبل لبنان أو من وديان الأطلس المخضرة، يرقب، يسجل، يحلّل يستنتج، أو للبعض منهم فقط يستمتع؟ ما الذي يجعل الغربي مستشرقاً؟» (مجلة المستقبل العربي، ١٩٨١، ٤).

كان أنور عبد الملك ينظر إلى الاستشراق بصفته ظاهرة تاريخية يستطيع هو ذاته تشخيص نهايتها، ظاهرة مؤهلة للانقراض. لكن على عكس أنور عبد الملك فإن استشراق إدوار سعيد يبدو وكأن لا تاريخ له. إنه عبارة عن مجرد تكرار للأسطورة التي تؤسسه والتي يتغذّى منها عن طريق نشرها. يقول إدوار سعيد:

«إن الاستشراق بحد ذاته ولذاته، أي بصفته مجموعة من العقائد ومنهجية معينة للتحليل لا يمكنه أن يتطور. في الواقع أنه يمثل العقيدة المضادة للتطور لأن

محاجته المركزية هي الأسطورة القائلة بتوقف تطور الساميين». (ص ٣٠٧). (طبعة ١٩٧٩).

وضمن هذا المنظور فإن إعادة التنظيم المؤسساتية وإعادة تحديد التوجهات النظرية والإيديولوجية للاستشراق لم تؤدِّ إلى تغيير طبيعته فقد بقي كما هو. وقد خرج من الأزمة التي مرّ بها ـ وهذا ما يدعو للتناقض ـ أكثر قوة وأكثر ضعفاً في آن معاً. قلت أكثر قوة من حيث تحقيق هدفه السياسي في الهيمنة على الشرق واستغلاله له، وقلت أكثر ضعفاً من حيث فشله في تحقيق هدفه المعرفي. وهذه هي وجهة نظر عزيز العظمة الذي يرى أن الاستشراق هو عبارة «عن نمط من أنماط الإدراك والتصور وليس سجلاً من سجلات المعرفة».

ما رأي المثقفين الفاعلين في الساحة الثقافية العربية بهذه الظاهرة التناقضية: ألا وهي «نزع الصبغة التاريخية» عن الاستشراق؟ من بين النصوص التي قرأناها وجدنا أن نص صادق جلال العظم (الذي هو أكثر انتقاداً لأطروحات سعيد) يبدو بدون شك الأكثر اهتماماً بمسألة تاريخية الاستشراق. يقول:

«وأما فيما يخص أطروحة إدوار سعيد التي تقول بأن الاستشراق (بالمعنى السلبي للكلمة) هو عبارة عن معطى دائم «للعقل» الأوروبي، وأنه يتكرر بنفس الشكل عبر القرون والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر غوستاف فون غرونباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فإننا نرفضها كلياً. وذلك لأنها تواصل الاعتقاد بتلك الأسطورة القائلة بوجود طبيعة غربية (أو أوروبية) جوهرانية وثابتة بشكل دائم، كما وتعتقد بوجود «عقل» ذي خصائص ثابتة وحدها تجلياته السطحية تتحول مع الزمن» (١٩٨١، ص ٩).

إن مثل هذا الرفض لحذف تاريخ الاستشراق أو تاريخية الاستشراق هو الذي يعبر عنه غسان سلامة في بحثه عن «عَصَب الاستشراق»، أو عبد النبي أصطيف في محاولته لبلورة «مقاربة إيجابية للتراث الاستشراقي». ويمكننا أن نتساءل هنا عن سبب حاجة هؤلاء المثقفين لاستشراق تاريخي ومصبوغ بالتاريخية. كما يمكننا أن نتساءل عن سبب تفضيلهم لصورة عن المستشرق مختلفة عن الصورة الجامدة واللاتاريخية لإدوار سعيد. فمن المعروف أن المستشرق بالنسبة لإدوار سعيد هو عبارة عن ذلك الخصم الذي يمكن تحديده بشكل فوري والذي يتمثل بكل مثقف غربي يهتم بشؤون الشرق أيًّا تكن بواعثه المعلنة. أما المستشرق بالنسبة لهم فهو عبارة عن ذلك الشخص الغامض وغير القادر أبداً على التحرر كلياً من السياق

السياسي ـ الثقافي الذي أنتجه (أي الاستعمار أو الامبريالية). ولكنه في الوقت ذاته ليس معادياً لموضوع دراسته (أي الشرق) بشكل كلي اللهم إلا في حالات نادرة. وقد دافع كل من هشام جعيط (١٩٧٨) ومكسيم رودنسون (١٩٨٠) عن مزايا هذا المستشرق وأدانا نواقصه في آن معاً.

من المعروف أن إدوار سعيد يفترض أن المعرفة الاستشراقية التي يشكلها المستشرقون عن الشرق جامدة، وأن الخطابات الاستشراقية ليست إلا عبارة عن سلسلة لا نهائية من اجترار فرضيتها التأسيسية. ولكن هذه الصورة الجامدة عن الاستشراق تبدو غير مقبولة بالنسبة للمثقفين العرب الذين درسنا نصوصهم لأنها تعني أن مادة هذه المعرفة (أي الشرق والشرقيين) هي أيضاً جامدة. وبالتالي فهذا يعني أن الشرق ذاته قد فقد صبغته التاريخية وأصبح خارج التاريخ. فإذا كانت المعرفة التاريخية لا تتغير ولا تتطور في الوقت الذي نشهد فيه زيادة تأثيرها ونفوذها (الذي يدينه سعيد نفسه)، فإن ذلك يعني أن الإنسان الشرقي لا يعيش تاريخاً حقيقياً وإنما حلقات سيناريو خيالي يحصل في مكان آخر خارج عن إرادته. وبهذا المعنى فإن تغير نظرة الغرب عن الشرق وحتى فعالية هذه النظرة يشكلان ضمانة على أن الشرق نفسه يتغير ويتعقَّد ويصبح عصياً على الهيمنة أكثر فأكثر (لكأن تغيره يوازي تغير نظرة الغرب وانعكاساً مرآوياً لها). يقول غسان سلامة:

«هل كان بإمكان الدول الاستعمارية الهيمنة الطويلة المستمرة على الشرق لو أنها اكتفت بالاعتماد على «الشرق الوهمي» الذي بناه بعض الغربيين المتشوقين لشطحات خيالية؟ (. . .) لا! لم يتعامل المستشرقون جميعاً، ولا السياسيون والعسكريون مع «شرق وهمي»، مع «شرق مستشرق». فمنهم عديدون بحثوا ووجدوا الشرق الشرقي إن لرغبتهم في الاطلاع الذاتي، أو لأنهم مكلَّفون بإطلاع من أرسلهم. وهذا بالتحديد مصدر قوتهم وقوة عسكرهم وهذا بالتحديد سبب انكبابنا على كتبهم لمعرفة ما رأوا وما استنتجوا، حتى لو أنهم كانوا وهم يكتبون يتوجهون لغيرنا وهم يتحدثون عنا» (المصدر السابق، ص ١٠).

هكذا نجد أن منتقدي إدوار سعيد يريدون «إنقاذ» تاريخهم بل وحتى إمكانية امتلاك تاريخ ما عندما يؤكدون على الطابع التاريخي للاستشراق. بل أكثر من ذلك فإنهم يدافعون عن موقعهم الخاص بالذات بصفتهم نتاجاً لهذا التاريخ، كما ويدافعون عن «الرسالة» التي يشعرون أن هذا التاريخ قد نصَّبهم حماةً لها.

وهكذا سوف نطرح الفرضية التالية: إن الطريقة التي يتبعها المثقفون الذين

درسنا نصوصهم من أجل تحديد مواقفهم من المعرفة المتشكلة في ظل الاستشراق هي التي تتحكم مباشرة بالدور الذي يريدون أن يلعبوه في الإدارة الرمزية أي الثقافية للمصائر الاجتماعية لمجتمعاتهم. كما وتؤدي في نهاية المطاف إلى الاعتراف بموازين القوى التي يجدون أنفسهم منخرطين فيها. فمثلاً نجد أن عبد الله العروي يرى ضرورة الاعتراف بتاريخية المعرفة الكولونيالية وبحقيقة أن لهذه المعرفة علاقة بالتاريخ في آن معاً. المقصود علاقة بالتاريخ الذي تشكله وتفسره أيضاً. وهذا الاعتراف يحدد موقعاً خاصاً «بين النقد الإيديولوجي بالمعنى الأكثر سطحية وتسطيحية» وبين العمى الابستمولوجي لمبخِّري العلم الغربي ومتملّقيه. وربما كان هذا الموقع هو الوحيد المقبول بالنسبة للمثقف العربي المعاصر. يقول العروي:

«على الرغم من ذلك فهناك فائدة يمكن أن نجنيها من التفحص النقدي لأعمال المستشرقين إذا ما أخذناها على مستوى معين. وذلك لأن هذا التفحص سوف يؤدي بالضرورة إلى شكل جديد من أشكال **المناظرة**، وإلى أخذ الوعي بشروط التوصل إلى حقيقة كونية (أو قابلة للتعميم كونياً).

وبدون أن ننخرط هنا في مناقشة مطولة حول وجود أو عدم وجود هذه الحقيقة، فإنه يمكننا أن نؤكد أنه لا توجد في هذا المجال إلا إمكانيتان اثنتان: فإما أن نتوصل إلى تحديد هذه الحقيقة، وإما أن نقر بتنوع وجهات النظر إلى ما لا نهاية» (العروي، ١٩٧٤، ص ٦٠).

إن هذا الرفض الأبستمولوجي لعبد الله العروي والمتمثل في عدم الحسم بين خيارين من خيارات المعرفة يشكل آلة حرب جهنمية. نقصد بذلك رفضه للحسم بين «تعددية وجهات النظر إلى ما لا نهاية»، وبين إمكانية الإيمان «بحقيقة واحدة كونية». نقول ذلك وخصوصاً إذا كانت هذه الحقيقة موحى بها داخل النصوص المقدسة. فلو اتخذ موقفاً ضد الخيار الأول لتم الحفاظ على هذه الحقيقة الأخيرة. وبالعكس فإن التطاول على هذه التراثات الدينية التي تحتوي على هذه الحقيقة يعني التحلي بفضول معرفي متجدد باستمرار وغير مشبع أبداً. وهذا الموقف هو وحده الذي يسمح بإقامة الحوار مع الاستشراق. ويمكن القول بشكل من الأشكال إن مسألة التمفصل بين معرفتهم الخاصة التي لم تتشكل بعد، وبين المعارف السابقة من محلية أو استشراقية كولونيالية، هي التي سوف تحسم الموقع الخاص «للمثقفين الجدد». كما سوف تتحكم بنظام التحالفات والخصومات التي ينبغي عليهم أن يتموضعوا بالقياس إليها.

يقول عبد النبي أصطيف:

«كيف يمكن لنا نحن العرب، في ضوء ما تقدم عن واقع العلاقة بين الاستشراق والعرب، هذه العلاقة المحكومة بالثنائية وتكافؤ الضدين، أن نتعامل كداخليين مع هذا التقليد الثقافي العريق؟ وما هي الخيارات المتاحة أمامنا؟ يبدو لي ـ وبغرض تبسيط الأمور ـ أننا أمام خيارات ثلاثة:

١ ـ أن نرفض هذا التقليد جملة وتفصيلاً ونوفر على أنفسنا عناء مناقشته.

٢ ـ أن نقبله دون تحفظ وأن نغطي طرفنا عما فيه من تضمنات إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية.

٣ ـ أن نتعامل معه تعاملاً نقدياً، وأن نأخذ ونرفض على هدي البصيرة النقدية، والتفحص المتمعن أو قل أن نواجهه مواجهة إيجابية» (المصدر السابق، ص ٢٩).

من وجهة نظر الهوية، أي من وجهة نظر «الكينونة العميقة» و«الرغبة الحقيقية» للمثقفين، فإن مسألة تعلقهم بالمرجعية العروبية أو الإسلامية لا يمكن أن تعتبر بدون أهمية. فإذا ما اتخذ المثقفون موقف العروبة فإن همهم سوف ينحصر آنئذٍ بتجنب المماحكة الجدالية مع المستشرقين. وهذا الهم لا يمكن فهمه إلا إذا عرفنا أن المثقفين العرب واثقون من أنهم قادرون وحدهم على إطلاق الحكم الصحيح على معرفة الآخر بهم (أي المعرفة الاستشراقية)، وبالتالي فهم قادرون على الاستغناء عن هذه المعرفة حتى لو أدى بهم ذلك إلى بعض التأخر والضياع في الدراسة العلمية. وأما إذا اتخذوا المرجعية الإسلامية فإنهم على العكس يخاطرون بضياعهم ويعترفون بالنقص وبتفوق الآخر عليهم. هكذا نجد أن هذين الموقعين المتضادين ليسا متناظرين أو متماثلين. ذلك أنه إذا كان الموقع الأول يعبر عن اعتراف بضعف مؤقت وعابر، فإن الثاني يضع العرب عموماً والمثقفين العرب خصوصاً في موضع المُهيمَن عليهم بشكل دائم.

ضمن هذا المنظور فإن الخط الثالث هو وحده الذي يبدو مقبولاً دون أن يكون أبداً عبارة عن خط وسط أو تسوية مساومة. وهو لا يبدو مقبولاً لأنه يتيح مثلاً تجنيب المثقفين العرب إهدار الجهود غير المجدية في هذه الفترة الملحة والحرجة. كما لا يبدو مقبولاً لأنه يتيح تحجيم النظرتين المتكاملتين (نظرة الداخل/ ونظرة الخارج). وإنما يبدو مقبولاً لأنه هو وحده الذي يضع على قدم المساواة كلاً من المستشرقين «وخصومهم» من المثقفين الشرقيين. إنه يضعهم جميعاً على قدم المساواة في ما

يخص معرفة المجتمع أو اكتناه أسرار العامل الاجتماعي (سواء كان هذا المجتمع عربياً، أم إسلامياً، أم عالم ثالثاً). وهذا المنظور يهدف فقط إلى إقامة نوع من التوازن في النظرة لا أكثر ولا أقل. يقول عبد النبي أصطيف:

«يبدو لي أن هذه المواجهة يجب أن تهدف إلى قلب الأوضاع القائمة في الدراسات العربية ووضعها مرة أخرى على قدميها. فبدلاً من أن تكون الدراسات الاستشراقية الخارجية هي التيار الرئيسي المحدد والمرجع الأساسي لدراسة الثقافة العربية في حين تبقى الدراسات التي تقدم بها الداخليون هي الروافد، يجب أن تصبح إسهامات العرب أنفسهم هي التيار الرئيسي والمجرى المحدد. في حين تصبح إسهامات المستشرقين هي الروافد» (المصدر السابق، ص ٣٤).

لا ريب في أن عبد الكبير الخطيبي هو ذلك الذي أوضح بشكل فاقع أكثر من غيره وبعبارات شديدة اللهجة ذلك الطابع المؤقت والعابر للتوازنات المذكورة. كما أنه أوضح بجلاء خطورة التحديات التي تهدد الطرفين (أي طرف التراث وطرف الحداثة)، أولئك «المغامرين الجدد للفكر» من عرب ومسلمين. فهم محشورون بين ضرورات الإخلاص للذات وبين خطر التلاعب بهم من قبل «**الآخر**» الذي يكمن لهم بالمرصاد دائماً. يقول:

«فيما يخص المسرح الدولي فنحن نمثل بشكل يقل أو يكثر مجموعة هامشية وأقلية مُهيَمناً عليها. نحن ننتمي إلى العالم النامي كما يقولون. وهنا يكمن حظنا بالضبط: فنحن مطالبون أن نعلن انتهاكنا المستمر والدائم لكل غررو أو إعجاب بالذات. بل أكثر من ذلك فإننا نقول بأن الفكر الذي لا يستلهم فقره هو فكر موجه نحو الهيمنة على الآخرين وإذلالهم. أعني بذلك أن الفكر الذي ليس **أقلياً** أو **هامشياً** أو **متبعثراً** أو **غير مكتمل** هو دائماً فكر استئصالي للآخرين (. . .) إن كلامنا ليس تقليدياً لأنه يوجه بصره نحو هذه التقاليد التراثية ولكنه ليس لا راهنياً بما فيه الكفاية (أقصد ليس لا راهنياً حتى في راهنيته بالذات). إنه ليس تقليدياً ولا راهنياً كفاية بالقياس إلى التيارات الفكرية المهيمنة اليوم لكي يفهم مثلاً سبب الانحسار التاريخي للعرب وانحطاطهم كحضارة كونية، أو كحضارة وسيطة» (عبد الكبير الخطيبي، ١٩٨٣: ١٧ ـ ١٨، التشديد من المؤلف).

الاستشراق والاستشراق الجديد

كنا نستعرض حتى الآن فقط المواقف النقدية أو السلبية من أطروحات إدوار سعيد والمتعلقة بالاستشراق. فإذا ما غضضنا النظر عن كتاب العروي الذي ظهر قبل كتاب سعيد بوقت طويل، وعن موقف الخطيبي الذي يتجاهل سعيد تماماً وجدنا أن غسان سلامة وعبد النبي أصطيف وصادق جلال العظم يتخذون مسافتهم بشكل واضح عن هذه الأطروحات.

والآن حان الوقت لكي نستعرض آراء الباحثين المقتنعين بحجج مؤلف كتاب «الاستشراق» والذين يقبلون بطرد هذا «التراث الثقافي» الغربي من مجال المعرفة ككل ويحاولون ترجمة ذلك على هيئة موازين قوى، سواء أكان ذلك في المجال الاستشراقي أم في الساحة الثقافية العربية. فما هي مواقفهم بالضبط؟ إن محاولة سعيد كانت قد طرحت «كآلة حرب» لدحض أعمال الاستشراق أو تأكيدها بحسب الحالة. إنها آلة «للتسريح من العمل» أو «لتجديد العقد» كما يحب أن يقول بيرسي كمب في رده على كتاب سعيد (عام ١٩٨٠). يقول إدوار سعيد في كتابه:

«ما كنت لأنخرط في تأليف كتاب من هذا النوع لولا أنني كنت متأكداً من وجود استشراق أقل فساداً أو على الأقل أقل عمىً تجاه الحقيقة البشرية من ذلك النوع الذي درسته في كتابي هذا. فاليوم يوجد الكثير من العلماء الباحثين في مختلف الفروع: كالتاريخ الإسلامي، والدين، والحضارة وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان (الانتربولوجيا). إن أعمالهم ممتازة وعميقة وصالحة كبحث علمي وكتبحر أكاديمي. ولكن المشكلة تكمن في مكان آخر. إنها تكمن في حقيقة أنه عندما يضطلع بالتراث الاستشراقي باحث غير يقظ وغير مسلَّح ضد الأحكام المسبقة (أي الشائعة عن العرب والمسلمين بكل سهولة في مثل هذه الأوساط) فإن النتيجة تكون سلبية جداً. وبالتالي فإن البحوث العلمية المهمة هي تلك التي يقوم بها علماء **ينتمون إلى الاختصاصات الخاضعة فقط للمعايير الفكرية البحتة وليس أولئك الذين ينتمون إلى «حقل» كحقل الاستشراق الذي هو خاضع إما لاعتبارات كنسية أو إمبريالية أو جغرافية»** (إدوار سعيد، الطبعة الانكليزية، ص ٣٢٦، التشديد منا).

يمكننا الآن أن نتساءل عن المبدأ الذي يوجه عملية التفكيك لحقل الدراسات

الاستشراقية، وعن الطريقة التي يتجسد بها عملياً ويفرز الناس إلى حلفاء وأعداء. إن نقد الاستشراق أو تفكيكه يبدو للوهلة الأولى كعملية فرز واتخاذ مسافة يقوم بهما أفراد يتموضعون بشكل خارجي قياساً إلى التراث الثقافي الاستشراقي. وهؤلاء الأفراد يتموضعون على مسافة بعيدة عن الاستشراق ولكن بالقياس إليه في آن معاً. وهذا ما ينطبق على مشروع محرري «مجلة دراسات الشرق الأوسط».

(Review of Middle East Studies)

يقولون:

«نحن نهدف من خلال مجلة دراسات الشرق الأوسط أن نشجع على إجراء مناقشة نقدية ودقيقة للكتابات الدائرة حول الشرق الأوسط بشكل خاص أو بشكل عام. ونحن نحلل كل نص بكل خصوصيته وتركيبته الفردية التي تميزه عن غيره. فنحن نتساءل مثلاً: ما الذي يقصده هذا النص؟ ما المفاهيم العامة والمبادىء التي يستخدمها؟ كيف يحاول التوصل إلى تحقيق هدفه؟ ما هو مقدار التطابق بين مبادئه وفرضياته من جهة وبين هدفه الخاص بالذات؟ ما مقدار التلاؤم بين طريقة ترتيبه للوقائع وبين مشكلته الصريحة؟ ما مدى ضرورة هذه الطريقة في الترتيب؟ إن مثل هذه الأسئلة تشكل بالطبع جزءاً لا يتجزأ من أي عملية تقييم علمية للأبحاث الأكاديمية (. . .). ولكنها تقودنا أيضاً إلى سؤال أكثر عمقاً وأهمية هو: هل هذه النصوص ذات علاقة بالمعرفة الموضوعية ذاتها أم أنها خاضعة للعوامل السياسية وأشياء خارجية أخرى، وإلى أي مدى؟» (طلال أسعد وروجيه أوين، مقدمة للعدد الثالث، ١٩٧٨).

إن مجرد شنّ مثل هذه الحملة النقدية اللاذعة ضد الاستشراق يعني إنكاراً لقرابة ما (أي القرابة مع الاستشراق). وذلك لأن المتدخلين الجدد في حقل الدراسات الشرقية يتموضعون في جهة خارجية عليها، أي في جهة «المعرفة الموضوعية». وهذا المسار يشبه في الواقع قتل الأب بالمعنى الفرويدي للكلمة وكذلك بالمعنى الذي يقصده الانتربولوجيون. بمعنى أنه ينبغي أن يموت الاستشراق لكي يحتل هؤلاء مكانتهم تحت سماء الشرق. وهكذا لا يسعنا إلا أن نشعر بالدهشة أمام التشابه البنيوي أو الهيكلي الذي يتبدّى لنا من خلال مجمل المقالات التي نشرت حتى الآن في الأعداد الثلاثة الأولى لمجلة فريق البحث التابع لجامعة «هول» (Hull). وفيها نجد أن أطروحات المساهمين تحاول تأكيد نفسها على أنقاض معرفة سابقة «مزيفة» عن طريق تعرية بنياتها الإيديولوجية دون شفقة أو رحمة.

ففي كل دراسة من هذه الدراسات نلاحظ أنهم يعيدون الاستشراق إلى ما كان

أصله الأولي ومبدأه الثابت والمستمر. هكذا نجد مثلاً أن عزيز العظمة يحتج على رؤية الاستشراق «للحضارة الإسلامية» كما فعل ي. لابيدوس عام ١٩٦٧ أو أندريه ريمون عام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤. فهو يرى أن هذه الحضارة ليست عبارة عن إسقاط للصبغة الإسلامية على العمران المدني، أي على مدن «موجودة بفضل الملازمة الأزلية للإنسان الإسلامي لها: هذا المخلوق الذي يمثل الآخر في المطلق ثقافياً والذي يمكن التعرف عليه بخصائصه الجوهرانية» (عزيز العظمة، ١٩٧٦). وكذلك الأمر فإن المجتمعات العربية ليست عبارة عن إسقاط لتلك «الشخصية المشروطة» أو لذلك «الطابع القومي» للعرب عليها كما فعل سبرنغبورغ (١٩٧٥) أو ر. باتاي (١٩٧٣)[٨]. كما أن الإسلام ليس عبارة عن ذلك الشيء الجامد والمتشيء بواسطة نظر الآخرين أو الخارجيين عليه (أي المستشرقين). يقول ج. برويت عام (١٩٨٠):

«إن هذه الصورة صنعت من أجل إخفاء عجز أساسي يتمثل بعدم القدرة على فهم الآخر ثقافياً وعاطفياً. فالمستشرقون في تفكيرهم يموضعون كلاً من الحضور والتجربة الطازجة للشرقيين داخل معرفة مجردة تتجلى من خلال التسميات التالية: «الدين»، «المحمديَّة أو المحمديُّون»، «الهندوسية». وهنا يكمن الزاد الوحيد للغربي الخارجي على هذا المجتمع وبما أن الإنسان الغربي هو الذي اخترع هذه النظرة فليس هناك من داعٍ للدهشة».

(ج. برويت، ١٩٨٠)

وضمن هذا المنظور نلاحظ أن معرفة المستشرقين (أو علم المستشرقين)هي في أحسن الحالات عبارة عن شيء مصطنع أو عارض ينتجونه. وبالتالي فإن لا تاريخية الاستشراق ذاتها هي التي تؤمِّن إمكانية انبثاق مواقع تاريخية جديدة. نقصد بالتاريخية هنا أنها مُنتَجة من قبل التاريخ ومتقبِّلة «لمعناه» بمعْنَيَيْ الكلمة في آن معاً. (مُنتَجة من قبل التاريخ، أي منتجة من قبل تاريخ الاستقلال وإزالة الاستعمار، أو من قبل تحرر العلوم الاجتماعية، أو من قبل ظهور أجيال جديدة من المثقفين الحسَّاسين لآلام الشعوب. . .). نلاحظ من جهة أن «المضادين للاستشراق» يمكنهم عن طريق استخدام التقنيات «الموضوعية» للعلوم الاجتماعية (هذه التقنيات المكتسبة والمطوَّرة خارج حقل الاستشراق) أن يعيدوا الشرق إلى التاريخ أو يدمجوه فيه. أي بمعنى من المعاني فإنهم يدمجونه في البعد البشري، في ما هو بشري. وبالتالي يبيِّنون أنه هو **أيضاً** يتغير ويتحول ويتقدم لكي ينجح أخيراً في التحرر من الوصاية الاستعمارية التي كانت هي بالضبط من يحرمه من التاريخ. وأما من جهة أخرى وعلى قاعدة هذا الاهتمام بالتاريخ الذي يرون فيه الصفة الأساسية لنظرتهم

ومنهجيتهم فإن «المضادين للمستشرقين» يمكنهم التأكيد على أنهم هم أيضاً يسيرون «في اتجاه التاريخ» وبالتالي فبمقدورهم الربط بين مسارهم وغايته النهائية. وكما اعترف بذلك شخصياً غوردون برويت: «نحن كإنسانيين مدينون لإدوار سعيد وطريقة تصويره للاستشراق». ثم يردف قائلاً:

«بفضل نقده أصبحت لدينا فرصة جادة لتبني وجهة نظر بديلة يمكن أن ندعوها بالمضادة للاستشراق أو باللا استشراقية. بل أكثر من ذلك فإنه توجد فرصة ضمنية وصريحة في وجهة النظر هذه من أجل تفكيك البنية الاستشراقية وتشكيل مؤسسة دينية وثقافية من **أجل العلاقات الحاضرة والمقبلة مع المسلمين**» (ج. برويت، ١٩٨٠، ص ٣٠٣، التشديد مني).

وهكذا نجد أن افتراض وجود مثل هذه العقلانية المزدوجة يعني المشاركة في تواطؤ معين: أقصد التواطؤ مع التقاليد التقدمية للبحث العلمي في مجال العلوم الاجتماعية. كما يعني التواطؤ مع التيارات المضادة للامبريالية والمضادة للعنصرية والمضادة للصهيونية، الخ... وكذلك فهو يعني تواطؤاً، وإن من نوع آخر، مع الشرقيين أنفسهم، وكان بيرسي كمب قد بيَّن في مقالة ذكية أنه ليس من السهل «التخلص من الاستشراق». قال:

«إن المستشرق الحديث يعيد التأكيد على استقلاليته تجاه السلطة ويبرهن على حريته في التفكير والكتابة عن طريق انفصاله عن عصره (الغربي بالطبع) وعن طريق انتقاله جغرافياً نحو الشرق أو أيضاً عن طريق عاطفة المحبة التي يكنها للعالم الثالث. هكذا نجد أن الموضوعية والعلمية وإرادة الحقيقة والمعرفة الإنسانية للغير هي الصفات التي ينبغي توافرها والتي تحدد التخوم التي تنقل المستشرق بعيداً عن بلاده وخارج نطاق مقابض السلطة» (بيرسي كمب، ١٩٨٤، ص ١٢).

إن هذه المسارات التي تضع «المضادين للمستشرقين» في جهة الشرقيين وضد السلطات الاستعمارية السابقة وعملائها من المثقفين هي التي تخلع المشروعية على تدخلهم في شؤون الساحة الثقافية الشرقية. ويمكن أن نضرب مثلاً مضيئاً وذا دلالة كبيرة على ذلك تلك المناقشة التي دارت حول الأفغاني ومحمد عبده بين طلال أسد وإيلي خضوري. ومن خلال هذه المناقشة يتبين لنا ذلك التغير أو تلك الزحزحة التي أصابت المنظور والمنهج وأتاحت **للمستشرقين** الجدد أن يفككوا مواقع الاستشراق الكلاسيكي. فهم وحدهم الذين يستطيعون القيام بذلك **من الداخل** لأنهم يعايشون الاستشراق التقليدي ويعرفونه عن كثب وذلك من خلال عملهم في الجامعات

الغربية. يقول طلال أسد منتقداً تحليلات خضوري المتعلقة بالأفغاني وعبده:

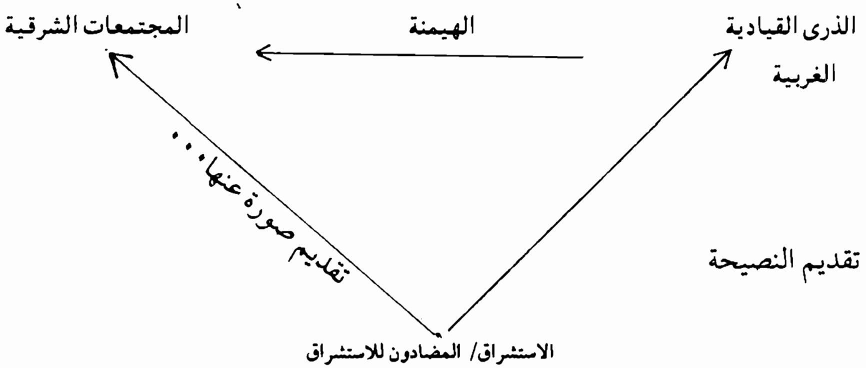
«إن كتاب إيلي خضوري عن الأفغاني وعبده لا قيمة له من الناحية العلمية (. . .) ولكن لا ينبغي التقليل من أهميته ككتاب في الدعاية السياسية المخرِّبة. وهنا ينبغي التمييز جيداً وبوضوح بين الدعاية التخريبية وبين الدراسة النقدية العقلانية. ذلك أنه على عكس هذه الأخيرة فإن الدعاية تهدف فقط إلى إضعاف المعنويات وإلى الهجوم من **الخارج** عن طريق استخدام معيار خارجي لا يخفي تعسفه واعتباطيته إلا تظاهر المؤلف بالاعتماد على مفهوم الطبيعة البشرية الأساسية أو مفهوم العقل المطلق. والوسيلة المنهجية أو التقنية التي يستخدمها تكمن فقط في تكرار المقولات السخيفة والعبثية واعتبارها حقائق لا تقبل النقاش. أما العقلانية النقدية فهي، على العكس، تشكل انتقاداً **من الداخل**: بمعنى أنها تبحث عن كشف التناقضات الداخلية لنظام تاريخي معين ومقارعة هذه التناقضات بعضها ببعض. وبالتالي فهي تحاول المساعدة على تجاوزها. إن مثل هذه العقلانية النقدية تفترض مسبقاً من الباحث أن يفهم النظام المعرفي المدروس من الداخل وبمصطلحاته ذاتها: أي في الحالة الراهنة التي تهمنا دراسة الحركة الاجتماعية المتجسدة جزئياً في «الشخصيتين الفرديتين الأفغاني وعبده» (طلال أسد: ص ٢٢، التشديد من المؤلف).

نحو «تحرير» الساحة الثقافية العربية؟

إذا ما غضضنا الطرف عن الوسائل النظرية والمنهجية التي يستخدمها «المضادون للاستشراق» للانتقال من «الخارج» إلى داخل الموضوع المدروس (سواء كان مجتمعاً ما، أم ثقافةً ما، أم نمطاً فكرياً ما. . .) فإن هذا المسار يترك سؤالا أساسياً معلقاً. وهذا السؤال يتعلق بنظام العلاقات والتشكيلات السلطوية التي يرسخها بين مختلف الأطراف المتنافسة على تشكيل المعارف عن الشرق واستملاكها. ويمكن القول مع عبد النبي أصطيف إن المناقشة الحالية مناقشة داخلية تخص الساحة الثقافية الغربية بالدرجة الأولى. يقول ناظراً إلى هذه المسألة من ناحية الشرق:

«إن الاستشراق اليوم يخضع لعملية نقد أساسية من قبل المستشرقين أنفسهم. وإذا كانوا هم أنفسهم ـ أو جملة صالحة منهم وخاصة من المستشرقين الشباب ـ لا يعتقدون بعصمة هذا التقليد الثقافي العريق ويعملون مباضعهم فيه ليطهروه من الكثير مما علق فيه من أهواء ونزعات وتضمّنات عرقية وعنصرية وإيديولوجية، فإن من الغفلة حقاً أن يقبله الداخليون هكذا دون تمحيص». (المصدر السابق، ص ٣٣).

وبما أن معايير التميز للمواقع تظل أساساً سياسية لدى إدوار سعيد، بل وفي العمق **أخلاقية**[٩]، فإن «المضادين للاستشراق» لا يستطيعون الخروج بالفعل من ساحة الاستشراق. ليس من المدهش والحالة هذه أن يكون سعيد قد صُنِّف في ساحة الاستشراق وأُعيد إليها من قبل العديد من المثقفين العرب، على الرغم من عنف لهجته ضد الاستشراق وإعلانه القطيعة معه. ذلك أن ما يدعوه بيرسي كمب «برغبة المساهمة» لجماعة المضادين للاستشراق يؤدي في نهاية المطاف إلى إعادة الاعتبار للاستشراق وتخليد دوره سواء لدى السلطات الغربية التي يرغب في هدايتها بشكل أفضل في علاقاتها مع الشرق حتى ولو انتقدها، أو لدى المجتمعات الشرقية نفسها. فالمستشرقون الجدد أو المضادون للاستشراق مستمرون في تنصيب أنفسهم ناطقين رسميين و«موضوعيين» باسم القضايا الشرقية، بل بشكل أكبر من السابق، لأنهم يزعمون الآن أنهم يتحدثون عنها «من الداخل». وهكذا يتشكل أمامنا نظام من العلاقات ثلاثي الرؤوس أو المواقع:



والموقع الثالث (أي المجتمعات الشرقية) متنازع عليه بشكل حام الآن، دون أن يؤدي ذلك إلى إحداث تغيير في التوازنات العامة للمعادلة المذكورة أعلاه أو تغيير الهدف النهائي للنظام ذاته. لنتابع مثلاً غورودون برويت حتى آخر المطاف الذي يقود إليه منطقه. يقول: «إن المبرر الأخلاقي أو الديني الوحيد للتدخل في قضايا الأمم والشعوب الأخرى يكمن في البحث عن خير هذه الأمم والشعوب من جهة، ثم في تقوية أواصر الأمة الدولية الشاملة من جهة أخرى» (برويت، ص ٣١٤).

ولكننا نلاحظ على المستوى الثاني أن نظام الهيمنة الاستشراقي المستعاد حالياً من قبل «المضادين للاستشراق» (أو المستشرقين الجدد) يعدل إلى حد كبير من نوعية العلاقة التي يتعاطاها هؤلاء الأخيرون مع المثقفين الشرقيين. فمن جهة نلاحظ أن

شعاراتهم العالم ثالثية والمضادة للامبريالية والعنصرية تعني بالضرورة تحديد هؤلاء المثقفين الشرقيين بصفتهم المحاورين الأساسيين «للمضادين للاستشراق». فبما أن هؤلاء المضادين هم الناطقون الرسميون المعبرون عن مطامح شعوبهم فإنهم يبدون بمثابة الدعامات المتميزة لتشكيل الخطابات الذاتية عن الذات. وبالتالي فهم مرددو أصدائها والمدافعون عنها. ولكن مقابل ذلك نلاحظ أن انتقال مسؤولية التعبير عن المجتمع إلى أيدي المثقفين الشرقيين أنفسهم سوف يؤدي في نهاية المطاف إلى حرمان المثقفين «المضادين للاستشراق» من هذا «المنبر» الذي يحاولون استخدامه لتشكيل موقع خاص لهم. إن رهان الحالة التناقضية هذه هو الذي يجبر «المضادين للاستشراق» على تبني خطابات المثقفين الشرقيين أنفسهم في الوقت الذي يدينون فيه عدم تماسك هذه الخطابات[١٠]. فهم يريدون الإبقاء على وصايتهم على المثقفين الشرقيين من جهة، وتحديد مواقع تدخلهم في الساحة الشرقية بالشكل الذي يتناسب مع الطلب الذي وُجِّه إليهم من جهة أخرى، أي وجه إليهم من قبل السلطات الغربية. يقول بيرسي كمب:

«لم يعد الغرب يبحث عن فهم الشرق وتصنيفه والتنبؤ بمستقبله بعد أن اصطدم برغبة هذا العالم الثالث في تأكيد ذاته بذاته. لقد راح الغرب منذ الآن فصاعداً يحاول ـ بكل رقة وديبلوماسية ـ أن يكتفي بقبول هذا الشرق كما هو: أي كما يقدم نفسه من خلال نخبته السياسية والثقافية. وهكذا أصبح الزي الدارج أو الموضة الدارجة تكمن في ممارسة السفسطائية. ولم تعد السلطة الغربية تريد أن تستمد رؤيتها للشرق من خلال الصورة التي يقدمها الاستشراق التقليدي. وإنما راحت تبحث عنها أو تطلبها من الخطاب الذي يكوِّنه الشرق عن نفسه. وعندئذٍ أصبحت السلطة الغربية تطلب من الاستشراق الغربي أن يعيد للشرق الصورة التي تعكسها نخبة العالم الثالث عن ذاتها. . .» (١٩٨٤، ص ٢٩).

هكذا نجد أنه حتى ذلك الوقت فإن مهمة المستشرقين كانت تكمن في حجب الخطابات الشرقية ذاتها وإحلال خطاباتهم محلّها فهي وحدها المكلفة بتقديم صورة عن الشرق. وأما منذ الآن فصاعداً فقد أصبحت مهمتهم تكمن في استملاك هذه الخطابات والمعلومات التي يشكلها الشرقيون عن أنفسهم. ولكي يحققوا ذلك أصبح واجباً عليهم إما أن «يستملكوا أو يجنِّسوا» هؤلاء المثقفين الذين يصدرونها، كأن يقوموا مثلاً بتعميدهم خريجين للشهادات العربية ـ الأميركية، وإما أن يسلبوهم من هذه الشهادات عن طريق تطبيق النظرة الموضوعية والنقدية ـ للعلم الغربي بالطبع ـ عليهم. وهكذا تتم استعادة لم يسبق لها مثيل لأكبر مشروع غربي بكل رهاناته

وحجمه من أجل توثيق المعلومات عن الشرق وتسجيلها. ومن المعروف أن هذا المشروع هو نفسه مشروع الاستشراق التقليدي، فالعملية ليست إلا استمرارية لما سبق وإن يكن بوسائل جديدة وضخامة أكبر. كما أن هذا المشروع الجديد مخلَّص كما ينبغي من العقبات الأبستمولوجية التي كانت تشوش رؤيته في الماضي. ولعل هذا التخليص هو أهم مكتسب حققته هجمة إدوارد سعيد على الاستشراق وكل المناقشة التي أثيرت حول كتابه. يقول بيرسي كمب أيضاً:

«نحن نشهد اليوم على مستوى البحث عملاً كبيراً في العمق يهدف إلى «توثيق» العالم العربي ـ الإسلامي ماضياً وحاضراً. فلم يعد هناك أي نصب أثري أو أي مخطوطة أو أرشيف أو صحراء أو جبل أو وادٍ ينجو من فضول الباحثين (سواء كانوا علماء آثار، أم مؤرخين، أم علماء نفس، أم علماء اجتماع، أم جغرافيين، أم علماء إناسة (إتنولوجيا)، أم علماء اقتصاد). نقول الباحثين سواء كانوا عرباً أم غير عرب، فهذا ما لا يهم. وهذا البحث يهدف إلى تقديم أحدث المعلومات عن الشرق» (١٩٨٠، ١٧٥ ـ ١٧٦). وهذه المعلومات تستخدم لاحقاً من قبل السلطات الغربية، أوروبية كانت أم أميركية. بهذا المعنى فإن إدوارد سعيد وأمثاله يلعبون دور المضاد للاستشراق لكي يؤيدوا وظيفة الاستشراق نفسها.

إن هذا المنظور الواسع من تجديد البحوث وإعادة توزيع المواقع والمعطيات يؤدي إلى خلط الأوراق والأدوار (كأن يصبح المثقفون مثلاً عملاء مزدوجين أو حتى مثلَّثين!) ـ أي مثلثي الولاء. كما يؤدي إلى تقوية الضبط الأبستمولوجي وبالتالي السياسي على الباحثين الشرقيين. هذا ما يراه صادق جلال العظم في انتقاده إدوارد سعيد ولذلك فهو يرفضه. يقول:

«على ما يبدو لا ينصبّ اعتراض إدوارد سعيد وأساه على تبعية العالم العربي الفكرية والسياسية والثقافية للولايات المتحدة، بل على الشكل المحدد الذي تتجلى فيه هذه التبعية والأسلوب السيء الذي تمارس به. والذي نفهمه من ملاحظات إدوارد المقتضبة حول هذه المسألة الحساسة هو أنه يريد الإسهام في تحسين شروط علاقة التبعية والتخلص من جوانبها السيئة (بما يخدم الجانب التابع طبعاً)، وليس الدعوة للتخلص منها كلياً وتحطيمها نهائياً. لذلك يوجه إدوارد لومه ونقده الشديدين إلى الولايات المتحدة وليس إلى التابع لأنه يعدها المسؤولة أساساً عن «الشكل» المتردّي والباعث على الأسى الذي تتخذه هذه العلاقة مع العالم العربي في الوقت الحاضر. وبتحديد أكبر يوجه إدوارد النقد واللوم إلى مجموع الخبراء

والاختصاصيين الأميركيين في شؤون الشرق الأوسط والعالم العربي والإسلامي الذين يقدمون النصح والمشورة والتوجيه إلى صانعي السياسة الأميركية لأنهم لم ينجحوا بعد في تخليص أنفسهم من «منظومة الأفكار الإيديولوجية الخيالية» التي صنعها الاستشراق عبر تاريخه الطويل وأورثهم إياها. في الواقع يحذر إدوارد هؤلاء الخبراء والاختصاصيين وأسيادهم من صانعي سياسة الولايات المتحدة بأنهم ما لم ينظروا نظرة واقعية جديدة إلى العالم العربي بمعزل عن تجريدات الاستشراق وتعميماته وأوهامه فإن المصالح الأميركية في الشرق الأوسط تبقى مستندة إلى أسس من الرمال المتحركة لا أكثر. وقد نسي أو تناسى أنه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذٍ في الامبريالية الأميركية عدواً أعظم هولاً مما يجد فيها الأن». (صادق جلال العظم، ص ٢٦ ـ ٢٧).

العلوم الاجتماعية والاستشراق:

صعوبة التوصل إلى الاستقلالية الذاتية لنظرة الذات عن ذاتها

كنا قد طرحنا الفكرة التي تقول إن إحدى أولى المسائل التي جابه بها الاستشراق المثقفين الشرقيين هي فعاليته كمعرفة. فإدوارد سعيد ركز اهتمامه وانتقاداته كلياً على العلاقة الكائنة بين بنية هذه المعرفة ومضامينها من جهة (أي العلم الكولونيالي)، وعلى الذات الصانعة لهذه المعرفة من جهة أخرى (أي المستشرقين أنفسهم). وهو إذ فعل ذلك أهمل كلياً علاقة ثانية: هي بالضبط تلك التي تخص المكانة المعرفية البحتة للخطابات الاستشراقية. بمعنى آخر فإن سعيد أهمل علاقة المعرفة بموضوعها. إن الشرق الثاني الذي تحدث عنه جاك بيرك، أي شرق الهلوسات والأوهام الذي يحلم به المستشرقون، منغرس بشكل من الأشكال في لُحْمَة الشرق، أي في ذلك الشرق «الواقعي» الذي كانوا قد عرفوه عن كثب وجابوه طولاً وعرضاً ثم شرعوا في كشف أسراره. إن علاقةً كهذه والمسألة التي تطرحها يمكن تفكيكهما إلى تساؤلين متكاملين مختلفين جداً من حيث رهاناتهما على الرغم من أنهما لا ينفصمان:

١ ـ فمن جهة ينبغي علينا أن نعرف ما الشيء الذي يمكن للاستشراق أن يدعي حق معرفته، سواء كان هذا الشيء يُدعى الإسلام أم العروبة أم هذه التشكيلة الاجتماعية الخاصة أم تلك. بكلمة أخرى ما المكانة التي ينبغي أن نحددها «للتشكيلات الاستدلالية»، لكيلا نقول المعرفة، والتي انتجتها انكلترا مثلاً عن الهند أو مصر، أو التي أنتجتها فرنسا عن المغرب؟ إن تساؤلاً كهذا يبدو عاجلاً وملحاً وبخاصة إذا ما علمنا أن هذه الخطابات المتشكلة (أي الاستشراقية) تشتمل غالباً على كل الآثار المتوافرة عن شرائح كاملة من ماضيها: هي الفترات الاستعمارية.

ومن المعلوم أن إعادة استملاك المعرفة الخاصة بتلك الفترة تبدو حاسمة بالنسبة للمجتمعات التي كانت مُستعمَرة سابقاً.

٢ ـ ومن جهة أخرى ينبغي أن نعرف ما الذي يمكن للاستشراق أن يقدمه

للمثقفين الشرقيين في مجال المعرفة بشكل عام، ثم عن المعرفة بصفتها صيرورة متحولة. كما ينبغي أن نعرف ما الذي يمكن أن يقدمه في مجال معرفة المجتمع أو العامل الاجتماعي بشكل خاص. هذا يعني أن المسألة المطروحة هنا هي مسألة النوعية الأبستمولوجية ـ أو نظرية المعرفة ـ الخاصة بالاستشراق. بمعنى آخر ينبغي أن نعرف مدى علاقة هذه الأبستمولوجية بالثورة المعرفية التي شهدها الغرب مؤخراً. وينبغي أن نستخلص ذلك لكي نعرف كيف يمكن أن نستخدم بشكل مشروع هذه العلوم والمنهجيات التي شكلها الاستشراق لدراسة المجتمعات الشرقية.

هل ينبغي استعادة الاستشراق أو إعادة الاعتبار إليه؟

إن رهان أول سؤال من هذه الأسئلة هو التالي: كيف يمكن تفسير إن لم نقل تبرير تغلغل الاستشراق حتى إلى داخل المعرفة التي كان الشرقيون قد شكلوها عن أنفسهم منذ بداية فترة البناء الوطني؟ نقصد بالاستشراق هنا طبعاً بعض عناصر المعرفة التي استعارها المثقفون الشرقيون من العلم الغربي. بمعنى آخر فإنه ينبغي علينا تحديد الموقع الغامض الخاص بالاستشراق، هذا الموقع الذي يدينه إدوارد سعيد بكل عنف؟ أقصد كيف يمكن تحديد موقعه بصفته معرفة تقدم صورة معينة عن المجتمعات الشرقية المعاصرة؟ فهو مرفوض من جهة لكي يقبل من جهة أخرى كما يقول عبد النبي أصطيف:

«لا أظن أن ثمة من يماري في أن المثقف العربي كعامل من عوامل الانتاج أو الاستهلاك الثقافي في الوطن العربي يقف موقفاً متكافىء الضدين في تعامله مع هذا التقليد الثقافي المدعو بالاستشراق. فهو من جهة يعرف ـ أو ربما لا يعرف ـ أن هذا التقليد يشكل بنية ثقافية شديدة الوطأة في تأثيرها عليه. ومن الصعب عليه تجاهلها أو الخروج منها دون إرادة قوية وهيهات أن يتم ذلك دون خلق بنية ثقافية مكافئة في القوة والمستوى تكون بديلاً منها. وهو يشعر إضافة إلى ذلك أنها بعيدة عن أن تقارب واقعه الذي يعيشه وتظل تختلط فيها بقايا سياسية وإيديولوجية مغرضة، إلا أنه من جهة أخرى يعرف أنه لا يملك إنتاج البديل الذي يتيح له أن يستغني عنها بسبب طبيعة ظروفه المحيطة والتي سبق أن أشرت إليها. لذلك نجد أن كثيراً من المثقفين العرب يتخبطون في طريقة تعاملهم مع هذا التقليد، فهم يرفضونه لما فيه، رغم أنهم في إنتاجهم الثقافي يتأثرون بشكل أو بآخر بهذا التقليد سواء كانوا على وعي بهذا أم لم يكونوا».

(المصدر السابق، ص ٢٦).

إن المناقشة الدائرة حول الاستشراق تجبر المثقفين العرب على توضيح موقفهم من نمطين من أنماط المعرفة:

١ ـ النمط الأول يتمثل بالمعرفة المحلية، أي المُنتَجة محلياً. وهي تتمثل أساساً بمختلف المعارف «التقليدية» المتشكلة حول المجتمع، ويقوم بها أشخاص ينتمون إلى الحقل الديني (أي رجال الدين). وتبرز هذه المعارف نفسها بصفتها معرفة ملتصقة بنفسها دون المقدرة على اتخاذ أي مسافة نقدية، أي أنها معرفة ذاتية للذات. ويمكن اعتبار المعرفة الاستشراقية البدائية (أو الوصفية الإتنوغرافية) بمثابة امتداد لها، على عكس ما يتوهم الكثيرون.

٢ ـ أما النمط الثاني فيتمثل بالمعرفة التي تدعي المشروعية العلمية (أو «المادية الوضعية»). ولكن استملاكها من قبل المثقفين العرب يتطلب منهم الارتباط بشكل أو بآخر بساحة علمية خارجية عليهم ومهيمنة في الوقت ذاته (أي الساحة الغربية التي يتم فيها تكوينهم العلمي، وتخريجهم الأكاديمي، وبلورة قانونهم المهني).

وينبغي عليهم من جهة أن يتمايزوا عن المعرفة التقليدية من حيث الموقع والكفاءة المهنية. بمعنى ينبغي عليهم أن يكتسبوا استقلالية ذاتية اجتماعية (أي مؤسساتية ومهنية ونظرية) بالقياس إلى السوق التقليدية المتحكمة «بأملاك النجاة» أو بصكوك الغفران وذلك من أجل تبرير تدخلهم في عملية إنتاج التصورات عن القيم والرهانات الاجتماعية. ولكن نجد من جهة أخرى أن علاقتهم بممثلي القوى الاستعمارية السابقة المشبوهين دائماً بممارسة النزعة الامبريالية تفرض عليهم أن يثبتوا في كل مرة إخلاصهم ووفاءهم لقوميتهم ودينهم وجذورهم[(١١)]. من المعروف أن إدوارد سعيد قد مارس النقد المتطرف إلى أقصى حد ضد الاستشراق ووقع في وهدة الإدانة الشمولية للجميع تقريباً من جيرار دونرفال إلى ماركس إلى الفستر دوساسي وغوستاف فون غرونباوم. كذلك أدان علم الإسلاميات والدراسات الإقليمية الممارسة في الولايات المتحدة. ولم يوفر إلا ماسينيون ورودنسون وبيرك لأسباب أخلاقية أساساً[(١٢)]. يضاف إلى ذلك أن رغبته في «الكل أو اللاشيء» قد أدت إلى تفاقم الأبعاد التناقضية لهذا التموضع الازدواجي. بل يمكننا حتى أن نتساءل ما إذا لم تكن أطروحات سعيد تضع المثقفين العرب في موقع صعب لا يحتمل. أقصد أولئك المثقفين الذين يميلون بتأثير من سعيد وأقرانه، وفي طليعتهم الاستشراق ذاته، إلى تبني موقف نقدي من الأنماط التقليدية لتشكل المعرفة المهيمنة في المجتمعات الشرقية. فهم قد أُنذروا رسمياً بضرورة اتخاذ مسافة عن المعرفة

التقليدية المعتبرة غير فعالة أو على الأقل غير ملائمة لمواكبة المتغيرات في مجال التنمية والتقدم العلمي، الخ. . ولكن في الوقت ذاته فإن انتقادات إدوارد سعيد للاستشراق وضعتهم في موقع حرج يستحيل عليهم فيه أن يقوموا بهذه المهمة، اللهم إلا إذا أرادوا أن يجدوا أنفسهم في نوع من الفراغ الأبستمولوجي. فمن جهة نلاحظ أن عملية تراكم المعلومات عن المجتمع تتعرض **لانقطاع** بسبب تفريغها (أو حرمانها) من المعرفة الكولونيالية سواء كانت هذه المعرفة تخص التحريات الميدانية على أرض الواقع أو تحقيق النصوص والمخطوطات. وهذا الانقطاع يطرح مشكلة على الأجيال الجديدة من المثقفين الذين ظهروا على المسرح بعد نهاية الاستعمار. فهناك مشكلة بينهم وبين كيفية إقامة علاقة مع هذه المعرفة المتجمعة المشار إليها آنفاً. وبالتالي فإن معرفتهم ينقصها الرسوخ والقاعدة. وذلك لأنها لا تستطيع إقامة علاقة تمفصلية مع المعرفة التي سبقتها، اللهم إلا إذا أرادوا العودة إلى معرفة ما قبل الاستشراق. ولكنهم لا يستطيعون فعل ذلك بسبب حاجتهم الملحة للتمايز عن المعرفة التقليدية ورجال الدين التقليديين. ولكن إدوارد سعيد لا يبين لنا في أي مكان من كتابه اللهم إلا عن طريق التعريض والغمز بأية طريقة سحرية يمكن لنقد الاستشراق أن يتحول إلى معرفة إيجابية عن المجتمعات الشرقية، أو كيف يمكن له تأسيس مرتكزات أبستمولوجية جديدة.

ولكن نجد من جهة أخرى أنه لا يمكن لهذا الترسُّخ أو التمفصل أن يحصل من خلال الانغراس في العلم الغربي. فبالنسبة لإدوارد سعيد فان ماكس فيبر وماركس ـ هذا إذا لم نتحدث عن دوركهايم ـ هم «مستشرقون». وقد اهتم إدوارد سعيد كثيراً بتبيان عدم إمكانية الفصل بين إنجازاتهم النظرية أو العلمية وبين كونهم غربيين. وهكذا يشكك إدوارد سعيد بكل عملية توليد الأجيال الجديدة من المثقفين دون أن يبين لنا تصوره الخاص للكيفية التي ينبغي أن يتم عليها تكوين المثقفين الشرقيين. (نقصد بعملية التوليد التكوين في جامعات أجنبية أو في جامعات وطنية بحسب برامج مستوردة، تبني مناهج معينة للفكر والقيم، الخضوع لمدارس أجنبية أو غريبة على «عبقرية» الشرق. . .).

ويمكن القول إن الحاجة **للاستشراق** ناتجة عن هذا التموضع المزدوج بالقياس إلى المعرفة التقليدية وبالقياس إلى المعرفة الغربية. فالنصوص التي درسناها تفصح عن هذه الحاجة على الرغم من انتقادها للاستشراق أو وضعه على محك الشك. فعلى الضدّ من إدوارد سعيد يؤكد كل من عبد النبي أصطيف وغسان سلامة وصادق جلال العظم على ضرورة تجييش ما يمكن تجييشه من المعرفة الغربية

المتركزة حول الشرق، حتى لو كانوا يختلفون حول تحديد نوعية هذه المعرفة.

ويمكننا أن نتساءل عن الكيفية التي تعبر فيها هذه الحاجة عن ذاتها، وما هو وجه الحاجة فيها: أي ما هي الوظيفة التي تحتلها داخل الأنواع الأخرى التي يمتلكها المثقفون الشرقيون عن المعرفة؟ ما هي وظيفة هذا «الجزء الملعون» من المعرفة التي يدينون بها للغرب؟

إن الجواب الذي يقدمه عبد النبي أصطيف عن هذا السؤال يشبه نوعاً من «التسوية»: أي نوعاً من التحالف التكتيكي بين المثقفين العرب وبين الاستشراق لمحاربة التعصب والظلامية. إنه التحالف بين كل ذوي النيات الطيبة حيثما كانوا في العالم. وهذا التحالف يُؤمَل منه أن يتيح للمثقفين العرب والمسلمين أن يستفيدوا من التقدم الذي حققه العلم الغربي ويستغلوه لصالحهم. يقول عبد النبي أصطيف:

«وهناك أمر آخر أشار إليه باحث عربي معروف بنظرته المتزنة إلى تقليد الاستشراق، تلك النظرة التي تستند إلى خبرة مباشرة به امتدت على فترة طويلة من الزمن معه. يقول الدكتور حسام الخطيب: «إن العالم المتقدم غرباً وشرقاً لم يعد يعتمد على البحوث العامة الشاملة الآخذة من كل شيء بطرف. بل اتجه ـ كما هو معلوم ـ إلى التخصص الدقيق جداً. وهكذا أُلغيت تقريباً كلمة مستشرق وحلت محلها كلمة مستعرب، أي مختص بالدراسات العربية. وأصبحت هذه الدراسات تجري في مراكز بحث علمية، متعددة التخصصات ومتعلقة بالبلاد العربية. وهذه المراكز تضم مكتبات غنية جداً، وتضم أيضاً فرقاً مدربة على البحث والإحصاء والتأليف المشترك. ويجد فيها الإنسان اليوم معلومات وتحصيلات غزيرة حول نواحي الحياة العربية من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وفنية. وهذه المراكز ذات خطورة واضحة ليس لأنها تقدم «معلومات خاطئة» أو «لتشويهها» لما هي عليه الأمور في البلاد العربية، بل لأنها تقدم صورة علمية دقيقة تزود المختصين السياسيين وغيرهم بما يريدون أن يعرفوه عن أية منطقة عربية أو ناحية من نواحي الحياة العربية التي تكون موضع اهتمامهم، وبذلك ليس بعيداً عن الصحة ما يقال عادة من أن (الآخرين) يعرفون عنا أكثر مما نعرفه عن أنفسنا».

وهكذا فإن ثمة شيئاً ثميناً يمكن أن نجده في اهتمامنا بهذا التقليد وفي تتبع أحدث ما يقدمه، وخاصة فيما أشرت إليه في غير هذا الموضع على أنه من ملامح الاستعراب الجديد، وأهمه إسهامات المستعربين العرب، أولئك الذين قدر لهم أن يعيشوا في الغرب وينشروا بلغاته ويدرِّسوا في جامعاته» (المرجع السابق، ١٩٨٣، ٣١ ـ ٣٢).

وهذا هو الحد الأدنى من التفاعل بين ثقافتين، إنه الحد الميكانيكي البحت إذا جاز التعبير. فالشيء المسموح بالاستفادة منه هنا هو فقط تلك العلوم والتقنيات المنهجية لفهم العالم ودراسة المجتمع. إنه العلوم الإحصائية التي يقولون لنا إنه يمكن للعرب أن يستخدموها دون أن يفقدوا شيئاً من ذاتهم أو خصوصيتهم! ثم أكثر من ذلك فإن من يقوم بهذا العمل أكثر فأكثر هم «المستعربون العرب» وليسوا المستشرقين! أليس طبيعياً أن يستخدم هؤلاء المستعربون العرب مجموعة التقنيات ومناهج التحليل الاجتماعية ويطبقونها على الوسط العربي؟ ما وجه الضير في ذلك؟ وضمن هذا المنظور يمكننا الاعتقاد بأن كتاب إدوارد سعيد قد «خلق جواً صحيًّا في ميدان الاستشراق» كما يقول عبد النبي أصطيف (المرجع السابق، ص ٣٧). وذلك لأنه يساعد على إعادة النظر في التراث الاستشراقي وتطهيره من مضامينه الإيديولوجية وتحويله إلى مجرد منهجية تقنية يمكن أن تستخدم من قبل مثقفين يكونون مستعربين وعرباً في آن معاً. وهذا هو البرنامج الحقيقي لتلك «المقاربة الإيجابية للاستشراق»، هذه المقاربة التي يدعو إليها عبد النبي أصطيف من كل قلبه. وكان قد حدد الخطوات الأساسية لهذه المقاربة على الشكل التالي:

١ ـ التعرف على هذا التقليد الاستشراقي من الداخل ومن مصادره الأصلية، أي من خلال الدراسة في الجامعات الغربية.

٢ ـ المشاركة بشكل إيجابي في فعالياته ونشاطاته (عن طريق النشر في المجلات الاستشراقية، عن طريق المساهمة في مؤتمراته العلمية التي ينظمها، عن طريق ترجمة أعمال الباحثين العرب التي يكتبونها باللغات الغربية).

٣ ـ القيام بنقد إيجابي بناء للاستشراق، وينبغي أن يكون نقداً داخلياً ونقداً ذاتياً يقوم به الباحثون العرب على تقليدهم العلمي الخاص. والهدف من هذا العمل هو التوصل إلى قلب للقيم والأوضاع: بمعنى أنه في الوقت الذي يقوم فيه الباحثون العرب بنقد «موضوعي» للتراث الاستشراقي فإنهم يعتمدون عليه أيضاً من أجل تطويره تحت قيادة من «لهم الحق في ذلك»: أي الباحثين العرب أنفسهم. يقول عبد النبي أصطيف بالحرف الواحد:

«إن الدراسات العربية تفتقر اليوم في مجملها إلى مبدأ الانطلاق في كل بحث أو مشكلة أو قضية من النقطة التي وصل إليها الآخرون الذين سبقوا إلى معالجتها (أي المستشرقين). إذ إن أغلبها ينطلق من نقطة الصفر» (ص ٣٨).

ولكن وجهة النظر البناءة هذه هي بالضبط ما حاول إدوارد سعيد أن يبرهن على

استحالتها. فهو على العكس حاول تبيان عدم إمكانية الفصل بين الهيمنة السياسية للغرب على الشرق وبين الإنتاج المعرفي المتمثل بالاستشراق بما فيه إنتاجه الأكثر «علمية». وهكذا ضرب فكرة العلم الحر أو المعرفة العلمية الخالصة.

وأما منظور عبد الله العروي للمناقشة الدائرة حول الاستشراق فيتركز على بعث المنافسة الأبستمولوجية بين الغرب والشرق. وإذا كان العروي ينتقد النظرة الثقافوية للمستشرق فون غرونباوم فإن السبب يعود أولاً وقبل كل شيء إلى حقيقة أنه يريد أن يتيح «لمعسكره» (أي لعالم الإسلام) الاستفادة حتى من أخطاء الاستشراق فيما يخص التنافس على تقديم صورة عن الشرق. يقول العروي:

«إن النزعة الثقافوية هي بالفعل فلسفة، وبالتالي فهي أبعد ما تكون عن المنهجية الاستكشافية والتفحص العلمي الدقيق. والواقع أنه لا ضير في ذلك. فغوستاف فون غرونباوم إذ بقي مخلصاً لمنهجيته التاريخوية (أو التطورية بشكل خطي مستقيم) قد حافظ على تفوق الغرب وامتيازاته انطلاقاً من قاعدة هذه النزعة الثقافوية بصفتها فلسفة. فهذه الفلسفة الثقافوية هي التي تؤمِّن له الفرادة والتميز على كل الثقافات البشرية الأخرى. بل من الممكن أن يتبنى الإسلام هذه الفلسفة كما تبنى أشياء أخرى من قبل. نقول ذلك خصوصاً أنها تشتمل في داخلها على أجزاء عديدة ذات طبيعة علمية حقيقية. وهذا ما يفسر بالضبط رزوح تأثيرها وانتشارها.

إن دورنا ـ كمثقفين مسلمين وعرب ـ يكمن في فرز هذه العناصر العلمية وتبيان داخل أي إطار منهجي أوسع يمكننا أن ندمجها فيه». (عبد الله العروي، ص ٨٨ ـ ٨٩).

إن الهدف الخاص لنقد العروي لغوستاف فون غرونباوم هو ترسيخ موقعه الأبستمولوجي الخاص. وبشكل أكثر دقة فإنه يهدف إلى وضع الأسس اللازمة لتشكيل أبستمولوجيا خاصة بمعرفة الإسلام أو المجتمع العربي وذلك عن طريق إحداث التطابق أو التوافق بين خصوصية المعرفة وخصوصية المادة المدروسة. وينتج عن ذلك تقسيم للعمل يميل إلى وضع المثقفين المسلمين ـ وبالضبط بصفتهم مؤمنين ـ في موضع المفسِّرين المتميزين للمرجعية القصوى لكل ما يخص معرفة «حضارتهم». إن القراءة **العلمية** للخصوصية الإسلامية مدروسة هنا بصفتها «تاريخاً» (والمفهوم المفتاحي الذي يقود البحوث في هذا المجال هو مفهوم الخصوصية ـ ص ٩٤)، ثم بصفتها «ثقافة» (أي كمبدأ لإعادة تنظيم المنتجات الثقافية)، ثم بصفتها سلوكاً يومياً (أي «أخلاقاً»، ص ٩٥). ثم ينتهي بها الأمر إلى دراسة الإسلام أو إلى

تحليل الإسلام بصفته **إيماناً**. إن العروي يهدف من وراء كل ذلك إلى استخدام كل النظريات والمنهجيات التي بلورتها العلوم الإنسانية الحديثة بجهد جهيد، والتي هي في نهاية المطاف ليست أكثر من وجهات نظر حول الموضوع. إنه يهدف إلى استخدامها وتطويعها لخدمة المادة المدروسة، أي لفهم الإسلام نفسه. يقول العروي:

«ربما كانت إعادة صياغة الإيمان تشكل في الوقت الراهن الهمّ الأول لذلك الشخص المجهول الذي سوف ينبثق من غياهب التاريخ، والذي ينتظره المجد. وعندئذٍ نتحقق مرة أخرى وبشكل قاطع من صحة تلك العبارة التي تقول «الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان». وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعد نفس الإسلام: فالواقع أن هذه الكلمة تعني بكل بساطة شيئاً جديداً في كل مرة. وإذا ما موضعنا الأمور على هذا المستوى فإنه لا يعود للمؤرخ ولا لعالم اجتماع الثقافات ولا لمحلِّل السلوك والتصرفات أي مكان: فحق الكلام يُعطَى عندئذٍ فقط لرجل الإيمان، وما عليهم هم عندئذٍ إلا أن يصغوا ويسجلوا» (ص ١٠٢).

إن هذا الإيمان بالضبط هو وقفٌ على الذات الإسلامية، وهو الذي يؤسس فرادة موقع «المثقفين الجدد» ومشروعية هذا الموقف. وعبد الله العروي يحاول أن يفسح لهم مكاناً يقع بين المستشرق الذي يعتبر أن الإسلام هو فقط مجرد تجلياته الدنيوية والاجتماعية/ وبين التقليديين الذين يحصرون الإسلام في شيء مثالي يتعالى على الوصف والدراسة. والعروي لا يمزح هنا أبداً عندما يتحدث عن شخصية المصلح الذي يظهر في بداية كل قرن ليس فقط من أجل تعديل الإسلام لكي يتأقلم مع ممارسات ومعارف هذا القرن الجديد، وإنما من أجل تعديل هذه الممارسات والمعارف نفسها لكي تتأقلم مع مبادىء الإسلام التي لا تتغير ولا تتبدل.

لكن عبد الكبير الخطيبي يرفض معاً الطرفين الخاضعين لشروط الغرب أو لشروط الإحياء العربي ـ الإسلامي (بحسب مفهوم النهضة). وفي ما يخص المناقشة الدائرة حول الاستشراق نجد أن محاولة التجاوز المزدوجة هذه تتجلى أكثر مما تتجلى لدى عبد الكبير الخطيبي. ولكن هذه المحاولة البطولية لا تتوانى عن قبول الارتماء في هوة الفراغ والعدم. يقول الخطيبي(١٣):

«ينبغي أن نحدث القطيعة مع النزعة التراثية، أي مع تلك العودة إلى مجد مضى وحنين مَرَضي وموتٍ لا نهائي. إن هذا النقد المزدوج يجد هنا دعامته الاستراتيجية:

أولاً: تقليص اللغة الميتافيزيقية الواردة من كلا المصدرين، أي المصدر الغربي ومصدر الثقافة العربية. لقد ألححنا كثيراً على هذه النقطة في الوقت الذي بينّا فيه أن مثل هذا التقليص قد يتلاشى في مشروعه ويسرح هائماً في الفراغ (. . .).

ثانياً: تفكيك التضامن المفصلي لنظام الفكر الغربي في تجلياته المختلفة (كالامبريالية، والعرقية المركزية، والغرورالذاتي) (. . .). نحن ندعو إلى فكر آخر، إلى «فكر لا اسم له بعد»، وربما كان ذلك لا يتعدى حتى الآن مسألة الوعد، أو العلاقة على مصير في عالم ينتظر من يغيره. صحيح أنها مهمة لا نهائية. ولكن لا توجد في الفكر ـ ولنسمه هكذا ـ معجزة، وإنما توجد فقط قطيعات» (ص ٦٣).

من الواضح أن الخطيبي يلعب على التناقضات الكائنة بين النظامين المعرفيين كليهما عن طريق تفكيك كلتا الصورتين في المرآة. وهو إذ يفعل ذلك يكتشف انعدام الفكر القادر على تحرير النفوس في العالمين معاً. فهو من جهة يكشف عن الخطابات والمعارف الإسلامية التقليدية التي تمثل أنظمة إيمانية ميتافيزيقية، ثم يعارضها **بما عرف** أن يفعله الغرب أو الاستعمار بالحضارات العربية الإسلامية عن طريق تقنيات دراسة التاريخ والمجتمع وفك ألغازهما. وهو إذ فعل ذلك فإن العقل الغربي قد كشف عن الضعف المعرفي للتقليديين المسلمين في عالم يتحول ويتغير. وربما كان قد كشف أيضاً عن عدم ملاءمة الأفكار التقليدية لهذا العالم المتغير والمتحول. وبالعكس، فهو إذ موضع نفسه في جهة الشرق وتبنّى وجهة نظره كشف للغرب عن حقيقته (أي عن الوجه البشع للامبريالية).

لقد كشف عنها القناع من خلال ممارساتها في الشرق. إن موضوعية معرفة ما هي أيضاً ـ وبشكل خاص ـ موضوعية المصالح الموضوعية التي تخدمها: أي الاستشراق، حتى بنسخته الإنسانية الكونية (انظر كمثال على ذلك نقد الخطيبي لجاك بيرك). إن النزعة التراثية التي يرفضها الخطيبي تتمثل بذلك الاستخدام المتواطىء للإسلام (أو للعروبة) من قبل التراثيين والمستشرقين على السواء وذلك عن طريق سجن نوعي الخطابات المتعلقة به في فضاء يتشاطران الهيمنة عليه ويضمنان أحدهما للآخر حصصهما. وضمن هذا المنظور فإن المناقشة الدائرة حول الاستشراق تبدو بمثابة المسار البنّاء جداً لتوضيح «العمل السلبي» في الثقافة الشرقية. يقول الخطيبي:

«لنقل بشكل وصفي إن المعرفة العربية المعاصرة هي عبارة عن تداخل صراعي بين نظامين معرفيين، الأول شرقي والثاني غربي. والغربي فيهما يغطي على الشرقي، إنه يعيد تشكيله من الداخل عن طريق فصله عن استمراريته التاريخية» (ص ٥٨).

والتوليفة التركيبية التي يعتبر الخطيبي إيجادها مهمة ملقاة على المثقفين من أقرانه هي عبارة عن تجاوز للشرق والغرب في آن معاً. ومن المعروف أن كل مثقف عربي، وبالأخص المثقف المغربي، يحمل هاتين التركيبتين الصراعيتين في كينونته الداخلية. يقول الخطيبي أيضاً:

«إن المعرفة العربية تتميز ببعض الاستقلالية الذاتية بفضل لغتها الأم. ومن هنا تنتج إمكانيتها في التفكير وفي التفكير بالآخر عن طريق ترجمته، أو عن طريق إلصاقه بهذه الإمكانية فاتحةً بذلك هذه الإمكانية على المجهول: أي على عدم المعرفة في التفكير أيضاً وأيضاً بين لغتين أو عدة لغات. إن دخول العالمية عن طريق هذا التحويل للغة العربية ربما كان يشكل مستقبل هذه المعرفة وتوصلها إلى خطاب كوني. ولكن هذا الخطاب كان ولا يزال خطاباً عرقياً مركزياً ومغروراً بنفسه» (ص ٥٩).

والمثقفون الجدد الذين يتنبأ الخطيبي بظهورهم يتموضعون داخل هامشية مزدوجة. وليس لهم من خيار إلا المزاودة المستمرة. فهم يطبقون بالتناوب منهجيتهم التفكيكية على المعارف التقليدية التي تمثل الانبثاق اللانهائي للذات، وعلى الاستشراق الذي يمثل فكراً عرقياً مركزيًا غربياً. ولكن بما أن الجمود لا يمكن أن يمثل لمثل هذا الفكر إلا الموت، فإن الخطيبي، ويا للتناقض، هو من بين المثقفين الذي قرأناهم الأكثر حاجة لأكثر أنواع الفكر راديكالية مما أتيح للغرب أن يخترعه. فالواقع أن المثقف العربي لا يستطيع كشف سر المعرفة التي ينتمي إليها إلا من الخارج لأن انتماءه بالذات هو الذي يمنعه من كشف سرها. وبالتالي فإن الاستشراق يعني عندئذٍ ذلك الاهتمام الذي يكنّه الغرب للشرق، ويصبح بالتالي المحاور الأول لهذا المثقف الذي يفضي إليه بسره. أو أنه يصبح «الوسيلة» التي يستخدمها للعودة إلى الذات وعلى الذات من أجل إنجاز معرفته. إن عالمية أنماط الفكر في وقتنا الراهن تبدو هنا بمثابة الرهان الحقيقي للمناقشة الدائرة حول الاستشراق، بمعنى أنها هي الوحيدة التي تتيح للمثقفين العرب أو المسلمين أن يتجاوزوا الاستشراق دون أن يخضعوا لأنماط الفكر المحلية. إنهم يتجاوزون الاستشراق والفكر الإسلامي التقليدي في آن معاً، ويفتتحون أرضية جديدة للفكر.

وحدة الواقع، وحدة المعرفة: حيرة الاستشراق

هذه هي أنواع المواقع المختلفة في المناقشة الدائرة حول الاستشراق. وقد استعرضناها كلها الواحدة بعد الأخرى. وعندما نلقي نظرة استرجاعية عليها نلاحظ

أن الاستشراق يحتل ثلاثة مواقع متميزة:

١ ـ على المستوى الأول يبدو الاستشراق بمثابة معرفة «إيجابية» متراكمة حصَّلها الغرب طيلة فترة طويلة من خلال حملته لاستعمار الشرق والتغلغل فيه. إنه عبارة عن أكداس من المعطيات والملحوظات ذات الطبيعة التجريبية الميدانية. وهذه الطبيعة لا تملك إلا أن تزيد من فعاليته العملية، حتى لو فشلت هذه المعارف العملية المحسوسة في تنظيم نفسها داخل نظام متماسك لفك رموز الشرق، اللهم إلا إذا كان هذا النظام هلوسياً (وهذه هي النتيجة التي توصل إليها إدوارد سعيد)؛ بمعنى أن الصورة التي شكلها الاستشراق عن الشرق كانت هلوسية مليئة بالأحكام المسبقة.

٢ ـ أما على المستوى الثاني فإن الاستشراق يبدو بمثابة مجمل المناهج بالمعنى الواسع للكلمة: أي مجمل المناهج والمفاهيم والوسائل الإجرائية والتقنية لجمع المعلومات ودراستها. وهذا ما جعل ممكناً تراكم هذه المعارف التجريبية الميدانية.

٣ ـ ثالثاً وأخيراً فإن الاستشراق هو مجمل «المواقع» الأبستمولوجية والإيديولوجية أو حتى السياسية صراحة. وهذه المواقع تمتص المستويين الأولين بواسطة تقديمها لأفق العقلانية الذي تنتشر فيه المنهجيات العلمية وأنظمة المفاهيم الخاصة بمختلف العلوم. كما أنها هي التي تحدد المواد والقطاعات الاجتماعية التي أُوكلت دراستها للمستشرقين.

وقد تمثلت المناقشة الدائرة حول الاستشراق أساساً في استخلاص مبدأ العلاقات التمفصلية بين هذه المستويات الثلاثة والكيفية التي تصنع بها نظاماً متماسكاً، أو لا. وهذا تساؤل أبستمولوجي وسياسي بشكل لا ينفصم. وهو نفسه التساؤل الذي يخص أسس العلوم الاجتماعية ذاتها.

في الواقع أنه يمكننا أن نرى هنا عودة انبثاق فريدة لذلك السؤال العتيق الذي كثيراً ما طرح في مجال علمي الاتنولوجيا والانتربولوجيا.

وهذا السؤال يقول: هل يمكن لنا وكيف يمكن لنا أن نبني معرفة عن الآخر؟ وما هي درجة الموضوعية أو نمط الموضوعية الذي يمكن انتظاره من معرفة كهذه؟ على هذا السؤال التبسيطي بالذات يرد إدوارد سعيد عن طريق استخدام المعادلة التقليدية المعروفة مرة أخرى: (المعرفة = السلطة). بل أكثر من ذلك فإنه قد عكس طرفي المعادلة عندما أصبحت السلطة هي الأساس وليس المعرفة. فالسلطة التي أمارسها

على الآخر أو التي أحاول امتلاكها ضد مصلحته هي أساس المعرفة التي أمتلكها عنه. وهكذا خلص إدوارد سعيد إلى أولوية السلطة والسياسة، وبالتالي أصبح بإمكانه أن يؤكد أطروحته القائلة باستحالة الفصل بين هذين المستويين: مستوى المعرفة ومستوى السلطة.

وهكذا تُعدِي السلطة شيئاً فشيئاً كل ما تلمسه. وبالتالي لا يمكن «تبرئة» منهجيات المستشرقين ولا مجموعة «الوقائع» الإخبارية التي أورثونا إياها من هذا التلوُّث الأساسي (الاستشراق الباطني). ومن ثم ينبغي أن نرمي بهذا الاستشراق كله في مزبلة التاريخ، وهكذا يتحرر المثقفون العرب أخيراً منه.

لكن يبدو لنا أن مسار سعيد يحجب أحد الأبعاد الأساسية للمسألة التي يحاول الإجابة عنها. فهذه المسألة يختلف معناها إذا ما طرحناها من وجهة نظر المراقِب (أي المستشرقين)، أو من وجهة نظر المُراقَب (أي الشرقيين). هكذا نجد أنه ينبغي أن نعكس السؤال التالي: كيف يمكن للمعرفة حول الآخر أن تكون ممكنة؟ فيصبح: «ما الذي فعله الآخر لتشكيل معرفة عني من أجل استخدامها للهيمنة عليّ؟». فالمسألة كما طرحها سعيد تكشف عن استحالة التوافق بين معرفة الآخر للذات، وبين معرفة الذات لذاتها. وضمن هذا المنظور (أي منظور سعيد) فإن معرفة شيء تتطلّب الانتماء إليه بالضرورة، فإذا كنت لا تنتمي إلى ثقافة ما فإنك غير قادر على فهمها. ووحده الانتماء هو الذي يضمن إنتاج معرفة صحيحة عن كينونة الشعوب والمجتمعات المدروسة. ولكن المثقفين العرب الذين استشهدنا بهم على مدار هذه الدراسة قلبوا هذه المعادلة، ومن هنا تنتج «هامشيتهم». لقد كشفوا عن اللامفكَّر فيه في مسار إدوارد سعيد عندما أبرزوا صورة ما لا تمكن معرفته في علاقة الذات بالذات فالذات لا تعرف كل شيء عن ذاتها ولا يمكن أن تعرف. وقد كشف الاستشراق بمجرد وجوده على أرض الواقع عن رسوخ هذا الجانب. فإذا كانت هناك معرفة موصوفة بالاستشراق، وإذا كانت هذه المعرفة ممكنة كمعرفة يشكلها الآخر عن ذاتي، ثم بشكل أخص إذا كانت هذه المعرفة تشكل أساس الهيمنة التي يفرضها هذا الآخر عليّ، فإن ذلك يعني أنه يعرف عني أشياء لا أعرفها أنا. وربما كان من غير الممكن أن أعرفها. ربما كانت هذه المعرفة امتيازاً تحتكره النظرة الخارجية أو ربما كانت عائدة إلى التفوق المنهجي للاستشراق. والواقع أن كل المناقشة التي دارت حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية يمكن إعادتها إلى هذه المسألة. فهذه المسألة في صياغتها المعكوسة، أقصد مسألة إمكانية وجود معرفة عن الآخر، تؤدي إلى تقدم نظري وعلمي مهم: ألا وهو إقامة الذات مسافة عن ذاتها. وهذه المسافة

تشكل بالضبط الحيِّز الضروري وجوده لولادة العلوم الاجتماعية. وعلى عكس استنتاجات إدوراد سعيد فإننا سوف نطرح الفرضية القائلة إن الحاجة إلى مثل هذه المسافة هي التي تفسح الإمكانية في الساحة الثقافية العربية لإقامة الفصل بين المستويين كليهما اللذين يشكلان الاستشراق (أي المستوى المعرفي/ والمستوى السلطوي). فمثل هذا الفصل هو الذي يتيح لنا التمييز بين الأهداف العرقية المركزية للغرب المستعمِر/ وبين المكتسبات «الموضوعية» للاستشراق (نقصد المكتسبات الموضوعية لدراسة المجتمعات الشرقية). وهذا التمييز هو الذي ينقذ في نهاية المطاف إمكانية افتراض وحدة المعرفة الخاصة بالإنسان والمجتمع رغم كل تنوع الثقافات البشرية والأوضاع. يقول صادق جلال العظم:

«إذا كان صحيحاً أن الشرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلا صورة مشوهة في خيال الغرب وتصوراً مزيفاً في عقله، كما يكرر إدوراد مراراً في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه، أو ليس صحيحاً كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا إدوارد إنه يتحكم بآلية تلقّي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟ بعبارة أخرى يؤدي بنا الموقف الأبستمولوجي الذي تبناه إدوارد إلى نتيجة تقول إنه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشرق، بغية تمثله وهضمه عبر مؤسسة الاستشراق، قام بكل ما كانت ستقوم به أية ثقافة أخرى في ظل الشروط ذاتها (مما من شأنه أن يرفع عتب إدوارد على الغرب وأن يحيِّد لومه للاستشراق). (صادق جلال العظم، ١٩٨١، ص ١٤).

إن إدوارد سعيد إذ ينمكك (نظرياً على الأقل) بإمكانية وحدة المعرفة حول الإنسان والمجتمع والثقافة، فإنه يهدم بذلك إمكانية انبثاق العلوم الاجتماعية في المحيط العربي ـ الإسلامي يوماً ما. ويمكننا أن نجد في المناقشة التي دارت حول تأسيس «علم الاجتماع العربي»[١٤] مثالاً توضيحياً ذا دلالة بالغة على الصعوبات التي يولدها مثل هذا الموقف. ماذا يعني في الواقع هذا المصطلح: «علم الاجتماع العربي»؟ هل ينبغي أن نرى فيه خصوصية العروبة: أي تجليات الجوهر الذي يشكلها والقوانين الأزلية التي تتحكم بتحولات المجتمعات العربية ومصيرها؟ ولكن إذا فعلنا ذلك ألا نكون قد أخرجنا العرب من الجنس العام للبشرية؟ ألا نكون قد أخرجناهم في الوقت الذي نجد فيه إشارات عديدة تشهد على انتمائهم إلى القدر المشترك للشعوب النامية، هذا القدر المأساوي والبطولي في آن معاً؟ ثم ألا نجد في هذا الموقف (كما رأى صادق جلال العظم) نوعاً من عملية العكس للمواقف العرقية المركزية التي طالما لاموا الاستشراق عليها؟ بمعنى أن العرب أيضاً يقعون في نوع من

العرقية المركزية بدورهم؟ ألا يمكننا أن نتخذ موقفاً آخر ونعتقد أن علم الاجتماع العربي يمكنه أن يتولد بكل بساطة عن طريق تطبيق القوانين الكونية لعلم الاجتماع على المجتمعات العربية؟ ألا يساعد ذلك على إخضاع الغزارة التاريخية أو الخصوبة التاريخية للمجتمعات العربية إلى الناموس المشترك للبشرية؟ إن عزيز العظمة هو الذي استنتج النتائج القصوى للمنطق الخاص بمثل هذا الموقف حين قال:

«فيما يخص دراسة الشرق لا يمكن تحقيق أي تقدم إلا إذا توقفت الدراسات العربية والإسلامية عن كونها دراسات عربية وإسلامية بصفتها تلك، وإلا إذا حصرت مكوناتها في سياق علومها الاجتماعية الخاصة» (١٩٨١، ص ٤٠٠).

وكما نلاحظ فإن مسألة سوابق المعرفة عن الإنسان والمجتمع هي التي تطرح نفسها هنا، أو لنقل، بالأحرى أن مسألة «الرواد» الطليعيين هي التي تطرح نفسها. فالمثقفون العرب يشعرون بالحاجة الماسة إلى وجود مثل هذا الرائد الطليعي لكي يشهد على عروبة مثل هذه المعرفة. (ابن رشد، ابن خلدون، الخ. . .). ذلك أن أصالة علم الاجتماع العربي الذي لا يزال ينتظر أن يتشكل لا يمكن أن تترسخ وتبرر نفسها إلا عن طريق الإيهام بأنها كانت دائماً موجودة هنا بشكل كامن: أي بصفتها إحدى الاحتماليات الممكنة «للفكر العربي»[١٥] هذا من جهة.

أما من جهة أخرى، فإنهم على العكس يشعرون بالحاجة لإحداث القطيعة مع هذا العدد الزائد عن اللزوم والمزعج من الرواد السابقين (أي مع المستشرقين ومنافسيهم، ثم أيضاً مع التراث الشرقي الجامد). وهذه القطيعة تطرح مسألة الانبثاق المباغت لهذا العلم.

الاستشراق والسياسة

لقد وجه إدوارد سعيد انتقاداته إلى الأسس الأبستمولوجية والإيديولوجية للمعارف المتشكلة عن المجتمعات العربية والإسلامية، سواء أكانت آتية من قبل المستشرقين أنفسهم أم من قبل تلاميذهم المثقفين الشرقيين. ولكن انتقادات سعيد لا تكتفي بالجانب المعرفي وإنما تتجاوزه إلى انتقاد المواقف **السياسية** التي تبدو له متضامنة مع هذه المعارف الاستشراقية، أو على الأقل مع المواقع التي يحتلها المثقفون المالكون لهذه المعارف بالقياس إلى المجتمع. يقول إدوراد سعيد:

«إن طبقة المثقفين نفسها تعتبر مساعداً لنشر ما تعتقد أنه يمثل الاتجاهات الفكرية الأساسية المتبلورة في الغرب. وقد رُسِمَ لها دورُها بصفتها طبقة «تحديثية»: بمعنى أنها هي التي تخلع المشروعية والهيبة على أفكار التحديث والتقدم والثقافة التي تتلقاها من الولايات المتحدة في قسمها الأعظم». (إدوارد سعيد، ١٩٧٩، ص ٣٢٥).

من الواضح أن الفلسفة الليبرالية والنزعة القومية أولاً ثم الفكر الماركسي والاشتراكية وأنظمة الفكر الغربية الأخرى التي جاءت فيما بعد، من الواضح أن كل ذلك تربطه علاقات غامضة مع الاستشراق. فكل واحدة من هذه العقائد الفكرية أثرت على الاستشراق في الوقت الذي راحت فيه تؤبّد فرضياته الإيديولوجية الأساسية (كتفوق الغرب على الشرق، وضرورة وضع هذا الأخير تحت الوصاية، وعدم التوافق بين المواقف التقليدية ومبادىء الحداثة...).

ولكن من الواضح أن الاستشراق يلعب دوراً كبيراً في نشر هذه العقائد المستوردة داخل المجتمعات العربية ـ الإسلامية. وفي الوقت ذاته نلاحظ أنه يتخذ هذه العقائد كقناع يختبىء وراءه لكي يحافظ على احتكاره لتقديم الصورة عن الشرق، بل لكي يدعم هذا الاحتكار.

إن حالة الماركسية ومفهوم «نمط الانتاج الآسيوي» الذي حاولت تطبيقه لشرح «الخصوصية» الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمعات الشرقية تعتبر أكبر دليل على العلاقة التعاونية بين الاستشراق والعقائد الكونية الكبرى التي أنتجها الغرب. ومجرد انبثاق مثل هذا المفهوم (أي نمط الإنتاج الآسيوي) يبدو في نظر إدوارد سعيد كبرهان على

مدى رسوخ الرؤيا الاستشراقية حتى في ذهن شخص مثل كارل ماركس. فهذه الرؤيا تتوصل لديه إلى حد عدم الشعور بأية حاجة لإدانة ما فعلته انكلترا الامبراطورية بالهنود الحمر باعتبار أن ذلك يمثل مهمة حضارية مشروعة للغرب ضد الشعوب البربرية.

وبالاتجاه المعاكس، فإن الماركسية إذ تقدم للماركسيين العرب وغيرهم مفتاحاً لتفسير مجتمعهم المتأثر بالنزعة التقدمية، فإنها تؤبد علاقة الهيمنة التي يفرضها الغرب على الشرق بواسطة خلع المشروعية التاريخية على هذه الهيمنة.

لقد كشف إدوارد سعيد عن الأصل الاستشراقي لبعض الخطابات التي قيلت حول الشرق، والتي استعيدت من قبل الشرقيين أنفسهم. ينتج عن ذلك أن أطروحات إدوارد سعيد تميل، في ما يخص نظام الخطاب على الأقل، إلى تغيير موازين القوى في الساحة السياسية العربية. بل أكثر من ذلك تميل إلى زعزعة مواقع ما يمكن أن ندعوه بالتيار «التحديثي» في الساحة العربية. وعندما نقول التحديثي فإننا نقصد المثقفين القوميين والديمقراطيين والماركسيين، أي كل أولئك الذين احتلوا الواجهة منذ فترة الاستقلال والذين ينهض الإسلاميون الآن لنسف مواقعهم وتدميرها.

في الكتاب الصغير الذي نشره صادق جلال العظم عام ١٩٨١، والذي كنا قد أشرنا إليه أكثر من مرة فيما سبق، نلاحظ أنه يحاول توضيح العلاقات الكائنة بين التيار الفكري المضاد للاستشراق والذي هو قديم قدم الاستشراق، وبين الاستشراق ذاته. وهو يرى أن هذا التيار لا يفعل شيئاً آخر إلا أن يعكس المقولة العرقية المركزية أو الثقافية المركزية للاستشراق عن طريق إحلال عرقيته المركزية وأحكامه المسبقة محلها. بمعنى أنه الوجه الآخر للاستشراق.

نضرب مثلاً على ذلك ما يلي: إن صادق جلال العظم يرى في بعض الأشكال المتطرفة من القومية العربية أو ما يدعوه بموقف «الإسلامانيين» ـ أي المتطرفين الدينيين ـ نمطاً فكرياً قد يبدو للوهلة الأولى معادياً بشكل جذري للاستشراق. ولكنه في الواقع يؤدي في نهاية المطاف إلى النتائج الإيديولوجية «الرجعية» نفسها التي يؤدي إليها الاستشراق. يقول:

«إن نظرة سريعة إلى أدبيات الإسلامانيين والمتعاطفين معهم تبين بسرعة أنهم يستعيدون بصورة شبه حرفية التصور الاستشراقي للكلّ الإسلامي المتماسك دوماً عبر العصور وخلال المراحل التاريخية المختلفة، بدون أن ينسوا طبعاً الأبستمولوجيا التمييزية التي لا تنفك عنه، ولكن مع فارق واحد يتلخص في قلبهم للخصائص الثابتة التي يسبغها المستشرقون، بشيء من الازدراء، على هذا الكلّ إلى فضائل عظمى.

تتكلم الأدبيات المذكورة على وجود «نَسَقين» حضاريين وثقافيين متمايزين (وربما أكثر) لكل منهما خصوصيته الشديدة و«منطقه الداخلي» و«قانون نموه الذاتي» و«زمنه الحضاري» و«أطره المرجعية النظرية والمنهجية» التي تتحدد «من داخل النسق نفسه وليس بأية مقارنة أو مقاربة مع النسق الآخر». والمقصود بكل ذلك النسق الأوروبي ـ الغربي من ناحية والنسق العربي ـ الإسلامي من ناحية ثانية. ونتيجة إصرار الإسلامانيين على ما يسميه بعضهم «بالتمايز النسقي» يرسمون صورة تقول عملياً بالتماسك الداخلي لكل نسق واستقلاله عمّا عداه وانغلاقه على نفسه، وبالتالي إمكان قيام علاقات خارجية فقط بين الأنساق المتجاورة أو المتزامنة. وعندما يقوم النسق الأوروبي على سبيل المثال باختراق النسق العربي ـ الإسلامي ويفرض منطقه عليه لا بد، في التحليل الأخير، للنسق الذي تم اختراقه من أن يعود إلى قانون «نموه الذاتي» و«منطقه الخاص» و«زمنه الحضاري» و«أطره المرجعية النظرية والمنهجية» أي إلى أصالته لتصحيح الانحراف الحاصل في مسيرته الطبيعية نتيجة الاختراق الذي تم». (الاستشراق والاستشراق معكوساً، ص ٣٩ ـ ٤٠)

وهكذا يبين لنا صادق جلال العظم كيف أن أطروحات «الإسلامانيين» تلتقي، وبصياغة واحدة تقريباً، بأطروحات المستشرقين من أمثال هـ. جيب، و ل. ماسينيون. ومن المعلوم أن إدوارد سعيد يعتبر أعمال هؤلاء المستشرقين بمثابة الأمثلة الأكثر إنجازاً وكمالاً على الاستشراق (ص ٢٥٧). ومن المعلوم أيضاً أن هذين المستشرقين يعتبران أن مصلحة الغرب تكمن في الدفاع عن الإسلام التقليدي والحفاظ عليه لأنه يشكل في نظرهما أفضل حاجز ممكن ضد «العدوى» التي قد تلحق بالشرق من جراء العقائد الثورية! يقول صادق جلال العظم أيضاً:

«إن الأمر الواضح الوحيد في دعوة الإسلامانيين للقطع مع الغرب هو رغبتهم القوية في رفض جميع المؤسسات والأفكار والتيارات والطموحات التي قال كبار المستشرقين بأن الكل الإسلامي الشرقي بغنى تام عنها ويجب ألا يقربها، بل عليه مقاومتها بكل ما أوتي من قوة، وهي، كما ذكرنا سابقاً: القومية، العلمانية، الحداثة، الماركسية، الشيوعية، التحليلات الطبقية، التنظيمات الحزبية، الديمقراطية وما شابه ذلك مما يجب أن يبقى حكراً على الحضارة الغربية الحديثة وحدها». (المرجع السابق، ص ٤٨)

إن إبراز مثل هذا النوع من التلاقي أو التواطؤ بين المستشرقين والإسلامانيين يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الآثار السلبية الناتجة عن كتاب إدوارد سعيد في الساحة الثقافية العربية.

فأولاً: إن سعيد إذ أدان الأصل الغربي لأنظمة فكرية معينة كالقومية والليبرالية والماركسية، فإنه وجّه ضربة مزدوجة لاتباع هذه العقائد في العالم العربي أو الإسلامي. فهو من جهة حطّ من قيمة هذه العقائد ومن قدرتها النظرية على تحليل مصير المجتمعات الشرقية وحركتها. يضاف إلى ذلك أن انتقادات إدوارد سعيد ساهمت أيضاً في الحطّ من قيمة المعرفة الاستشراقية.

كنا قد ذكرنا سابقاً مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، وكيف أن سعيد يعتقد أن المستشرقين قد «ورّطوا» فيه الماركسيين الشرقيين (وقد ساهم ماركس نفسه في هذا التوريط). والأمر نفسه ينطبق على مفاهيم أخرى: كسوء التنمية، والديمقراطية أو حقوق الإنسان. فهي قد اختُرِعت من قبل الغرب ولأجل الغرب، وبالتالي فلا يمكن تطبيقها كما هي على المجتمعات الشرقية دون تعديل أو تغيير. وكذلك الأمر لا يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف التي ينبغي توجيه المجتمعات الشرقية نحوها من أجل تحقيقها، اللهم إلا إذا أردنا أن نؤبّد هنا مرة أخرى علاقات التبعية بين الشرق والغرب. هذا هو منظور سعيد للأمور. وبالتالي فإنه يعاكس حركة التقدم شاء أم أبى. وثانياً: على المستوى السياسي ـ الإيديولوجي نلاحظ أن جينالوجيا إدوارد سعيد تؤدي إلى الكشف عما تزعم أنه أنظمة التحالف مع «الأجنبي» (أي التيارات الفكرية العربية المتأثرة بالخارج). وهذا ما يؤدي إلى التشكيك بهذه التيارات وزرع الشبهات حولها وتهديد مواقعها بشكل خطر (كالماركسية المرتبطة بموسكو، أو الليبرالية المرتبطة بواشنطن. . .). إن تحليلات إدوارد سعيد على الجهتين تؤدي إلى التشكيك إن لم يكن بنوايا «التحديثيين» فعلى الأقل «بالأغراض» التي يخدمونها. وإحدى الخلاصات الناتجة عن تحليلاته هي بالتأكيد التالية: إن المثقفين الأكثر حماسة ودفاعاً عن تحرر الشرق قد أصبحوا عبارة عن «عملاء» للغرب الحريص على تقوية هيمنته على هذا الشرق بالذات.

والشيء الأكثر عمقاً من ذلك هو أن أطروحات إدوارد سعيد تتدخل مباشرة في المنافسة السياسية ـ الإيديولوجية القائمة بين الطرفين: أي بين «التحديثيين» و«التقليديين». فهي تبرزهما كطرفين متناقضين بشكل كلي ولا مرجوع عنه. فالتقليديون معتبرون بمثابة المخلصين للذات، بمثابة اتباع الأصالة والعودة إلى الأصول، سواء كانت هذه الأصول عربية أم إسلامية. أما «التحديثيون» فيعتبرون بمثابة الذين تخلوا عن الذات وبُهِروا بالنماذج الغربية للتنمية. وهكذا اعتُبِر المثقفون «التحديثيون» بمثابة المستشرقين، وبالتالي حلّت عليهم لعنة إدوارد سعيد سواء بسواء. وسوف تكنسهم «موجة الأعماق» التي تحملها الهوية الشعبية لكي تُحِلَّ

محلهم الممثلين الحقيقيين للذات، فهم وحدهم المؤهلون للتحدث باسمها وباسم الهوية.

وهنا نصل إلى النقطة الأكثر إحراجاً من نقد إدوارد سعيد (على الأقل بالنسبة للمثقفين «التحديثين»). فهي التي تثير غضبهم وعدم قبولهم أكثر من غيرها. وتتلخص هذه النقطة في عملية الخلط المزدوجة التي ترتكز عليها:

١ ـ فهي من جهة إذ تقيم المطابقة بين مواقع هؤلاء المثقفين التحديثيين وبين المستشرقين تحبط كل جهود هؤلاء المثقفين للتمايز عن الغرب وعن التراث الموروث في آن معاً. كما تحبط كل جهودهم من أجل البلورة النظرية لدراسة هذه المجتمعات الشرقية وتقديم صورة عنها. كذلك تقلِّل من أهمية الصراع الذي شهدته الساحة الثقافية العربية بين مختلف المدارس الفكرية منذ حوالي النصف قرن. وبالتالي فإن إدوراد سعيد يشطب بجرة قلم واحدة كل جهودهم الهادفة إلى تجديد الفكر العربي. إنه يشطب تاريخهم ومشروعهم الخاص بالذات في آن معاً. إنه يشطب تاريخهم عندما يوهم أنه لم يحصل أي شيء خلال هذه الفترة اللهم إلا مجرد الإحكام «التقني» لهيمنة الغرب على الشرق.

٢ ـ كذلك فإن إدوراد سعيد إذ مهَّد الطريق لأصحاب تيار الهوية التقليدية فإنه قد غطَّى على الطابع الميكانيكي والاجتراري لطريقة معارضتهم للاستشراق وعلى تناقضات المواقف التي يتخذونها. ذلك أن العودة إلى الهوية لن تعني الشيء نفسه إذا كانت عودة على أساس العروبة أو عودة على أساس الانتماء الإسلامي.

ماذا تعني أيضاً هذه التحالفات «التكتيكية» بين من يفترض أنهم المدافعون عن أرثوذكسية الهوية الأكثر صرامة (عربيةً كانت أم إسلامية)، وبين الممثلين المتعصبين «للحملة الصليبية» ضد الإسلام أو العرب؟ (أي المستشرقين).

وفي الختام يمكن القول إن التحفظات التي أثارتها أطروحات إدوارد سعيد لدى الباحثين الذين درسنا نصوصهم تعود إلى رفضهم لجو الشبهات والشكوك الذي تثيره هذه الأطروحات وتسمِّم به الأجواء العلمية والأكاديمية. فكما أن التشكيك المستمر بأخلاقية ممثلي الشعب في النظام الديمقراطي سوف يؤدي حتماً إلى التشكيك بالديمقراطية نفسها، فإن النقد الهائج الذي يوجهه إدوارد سعيد للمثقفين التحديثيين سوف يؤدي إلى التشكيك بوظيفة الفكر كما هي ممارسة عليه في المجتمعات الشرقية. وهذا شيء غير مقبول.

هوامش البحث

(١) نحيل القارىء هنا إلى أبحاث عالم الاجتماع بيار بورديو وبخاصة إلى بلورته لمفهوم «الساحة» أو «الحقل» في مجال علم الاجتماع ودراسة المجتمع. ولكننا واعون كل الوعي إلى حقيقة أن مفهوم «الساحة الثقافية العربية» لا يزال ينتظر من يبلوره. فبيار بورديو بلور المصطلح نفسه في ما يخص الساحة الفرنسية لا العربية. في الواقع أن استخدام هذا المصطلح أو تطبيقه على الساحة العربية يطرح من المشاكل أكثر مما يحل. والسبب عائد إلى الطابع المزدوج للمثقفين العرب، بمعنى أنهم يتموضعون على مستويين اثنين: مستوى السوق المحلية أو الوطنية الخاصة بكل بلد (مصر، لبنان، تونس، . . .). وهنا يتعرضون لضغوط الأنظمة السياسية التي تختلف من حيث الشدة من بلد إلى آخر. ثم المستوى الذي يتجاوز الإطار الوطني المحلي لكي يصل إلى الإطار العربي الأوسع المتمثل بالمؤسسات القومية العربية الرسمية (كالجامعة العربية، والأليسكو، الخ. .) أو المؤسسات الموازية (كمركز دراسات الوحدة العربية، أو الروابط العربية في الخارج. . .). حول كل هذه المسائل انظر ما كتبه الآن روسيُّون عام ١٩٩٠.

«المثقفون والمناضلون في الإسلام المعاصر».

- **Alain Roussillon:** Intellectuels et militants de l'Islam contemporain, seuil, 1990.

(٢) انظر مثلاً ما كتبه نجيب بودربلا: «من أجل إلقاء نظرة باردة على الاستعمار: كيفية النظرة إلى الاستعمار في ساحة الفكر المتخلص من الاستعمار، حالة المغرب الأقصى» (١٩٨٤، باريس). وفيه يؤكد على أن الاستعمار، كواقع جرى وكعلم، هو الماضي المباشر للعلم المستقل، أي المتخلّص من الاستعمار. وبالتالي فإنه لا يزال يوجه حتى اليوم، وبطرائق عديدة، المعرفة التي تشكلها المجتمعات المستقلة عن ذاتها (. . .). وضمن هذه الشروط فإن رفض الفكر المستقل أو فكر البلدان النامية بعد استقلالها لأن تأخذ بعين الاعتبار هذا الجزء من تاريخها الخاص (أي الفترة الاستعمارية) يعني كبتها ورميها في أعماق اللاوعي الخاص بالعلم. وبالتالي فهي تشكل عندئذٍ عقبة أبستمولوجية في وجه المعرفة. «(الكتاب المذكور، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤).

- **Negib Bouderbala:** «Pour un regard froid sur la colonisation: la perception de la colonisation dans le champ de la pensée dé - colonisée, le cas du Maroc» Vatin, Paris, 1984.

(٣) انظر مقالة غسان سلامة (١٩٨١)، ومقالة عزيز العظمة (١٩٨١)، ومقالة مروان بحيري (١٩٨٢)، ومقالة عبد النبي أصطيف (١٩٨٣). لكي يطلع القارىء على مثل بارز يشهد على تجديد الفكر العربي من وجهة النظر الأبستمولوجية والإيديولوجية والذي يقوم به «مركز دراسات الوحدة العربية» نحيله إلى آخر كتاب أصدره: «التراث والتحديات المعاصرة في الوطن العربي». (بيروت، ١٩٨٥، بالعربية).

(٤) انظر: ر. كوري (١٩٧٥)، عزيز العظمة (١٩٧٦)، ف. كولونا (١٩٧٦)، س. نعيم (١٩٧٨).

(٥) عزيز العظمة (١٩٨١)، ج. ي. برويت (١٩٨٠): ٢، ٤.

(٦) وهي مجلة أسبوعية تابعة ضمنياً ـ ولكن ليس صراحة ـ للإخوان المسلمين، وهي منشورة في القاهرة. وينبغي أن نوضح أن المستشرق المعنيّ بالإدانة هنا ليس هو إلا عميد قسمي علم الاجتماع والدراسات الاسلامية في جامعة الملك عبد العزيز في الرياض! فهم يلومونه لأنه لا يمتلك إلا «معرفة في علم

الاجتماع بالمعنى الغربي للكلمة، أي بالمعنى العلماني، ولكنه لا يمتلك أي معرفة راسخة في مجال الدراسات الإسلامية، كما أنه غير مختص بأي فرع من فروعها». . .

(٧) انظر المقالة التالية (بالعربية): «الوصف الأميركي لمصر» منشورة في «الأهرام الاقتصادي»، رقم (٧١٦) في ٤/١٠/١٩٨٢.

ثم انظر المقالات التي تلتها أيضاً في الملحق نفسه انظر كذلك حول الموضوع إياه ذلك الملف الذي نشرته مجلة «أقوال الصحافة المصرية» (بالفرنسية)، القاهرة، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٢. مركز (CEDEJ).

(٨) وقد انتقدهما سمير أمين عام ١٩٧١.

(٩) انظر مثلاً مقالة بيرسي كمب عن إدوارد سعيد عام ١٩٨٠. وهو يبين فيها أن «الامبريالية تصبح بالنسبة لسعيد مشكلة أخلاقية، ويصبح تجاوزها إمكانية إنسانية وضرورة أخلاقية. وتصبح الكتابة عن الشرق عبارة عن عمل طوعي أو اختياري. وهكذا يتورط الخطاب ـ أي خطاب سعيد ـ في الوصف المسطح والبليد للأحكام المسبقة من نوع بورجوازي صغير، أبيض صغير ـ أي الإنسان الأبيض. وهي أحكام مسبقة شائعة في أميركا ضد كل من ليس أبيض ـ انغلوساكوني ـ بروتستانتي (. . .).

ثم يتحدث عن الباحثين ذوي الضمير، والباحثين الذين لا ضمير لهم أو الفاسدين، وكأن المسألة مسألة أخلاق شخصية أو فردية. وهو بذلك يثبت عجزه عن طرح المشاكل الأساسية التي تطرحها علينا الطبيعة الديناميكية للامبريالية». (ص ١٧٣). فالامبريالية لا تدرس من خلال مقياس الأخلاق أو اللا أخلاق، وإنما من خلال طبيعتها كقوة عظمى ذات منطق خاص بكل قوة توسعية وديناميكية محددة. انظر أيضاً انتقادات صادق جلال العظم لإدوارد سعيد و«إنقاذ لويس ماسينيون من قبل إدوارد سعيد».

يقول عزيز العظمة: «يمكن اختصار نظرية سعيد عن طريق القول بأن المستشرق الفرنسي الكبير كان قد عرف كيف يفهم من الداخل «القوى الحية» التي تخلع على الثقافات الشرقية طابعها الخاص وتتوصل إلى «بعدها الروحيّ». لقد استطاع ماسينيون أن يفعل ذلك ـ بحسب رأي سعيد ـ لأنه درس موضوعه (أي الإسلام والشرق) بمحبة إنسانية لا تنفد وبتفهم عميق» (عزيز العظمة، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٩ ـ ٢٠).

(١٠) إن عدم التماسك ناتج عن الأطروحة المركزية لإدوارد سعيد والتي يقول فيها إن «التوافق بين طبقة المثقفين وبين الامبريالية يمكنه أن يحسب بمثابة أحد الانتصارات التي حققها الاستشراق. فالعالم العربي اليوم هو عبارة عن تابع للولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وفكرياً (مصدر سابق، ص ٣٢٢).

(١١) انظر مثلاً الشبهات والشكوك التي تثار حول مفكر مثل لويس عوض ما إن يحاول أن يقدم تحليلات عن الأفغاني مخالفة للخطاب الإسلامي الشائع. نقول ذلك وبخاصة إذا ما استخدم كنقطة انطلاق لبحوثه وتحليلاته أعمال المستشرقين.

(١٢) من أجل الاطلاع على نقد عنيف للانخراط الأخلاقي بصفته معياراً للاعتراف بالمستشرقين أو لاستبعادهم انظر مقالة عبد الكبير الخطيبي عن كتاب جاك بيرك: «اللغات العربية في الوقت الحاضر». عنوان المقالة: «الاستشراق الذي ضلّ وجهته».

(- L'orientalisme désorienté)

- **J. Berque:** Langages arabes du présent.

(١٣) وهذا هو موضوع الحلقة الأسبوعية التي أحياها عبد الكبير الخطيبي في المعهد الدولي للفلسفة في باريس طيلة عام ١٩٨٤. وقد حاول فيها أن يبلور موضوعات من نوع «المعرفة» و«المنفى».

(١٤) فيما يخص المناقشة الدائرة حول السوسيولوجيا العربية/ والسوسيولوجيا الإسلامية، انظر الآن

روسيّون، مصدر مذكور سابقاً.

(١٥) وهذا هو بشكل عام الدور الذي عُزِيَ إلى ابن خلدون من قبل أنصار التفسير الأول. ولكن بقي عليهم أن يفسروا سبب نسيان التراث الخلدوني طيلة فترة طويلة من الزمن. سوف نحلل في دراسة قيد الإعداد كيف استُخدِم «الأب المؤسس» لعلم الاجتماع العربي من قبل مختلف الباحثين لتبرير القراءات الموجودة في الساحة عن دور علم الاجتماع وموضوعه ضمن السياق الحالي للمجتمعات العربية أو الإسلامية المعاصرة.

محمد أركون

هنا نصّان لمحمد أركون على رغم أنه ليس مستشرقاً بالمعنى المتعارف عليه للكلمة. فهو ينتمي، من حيث أصله ونشأته، إلى بلد إسلامي وعربي (أو عربي - بربري لكي نكون أكثر دقة وعدلاً) هو الجزائر. وبالتالي فهو يتحدث عن الإسلام من الداخل، ويعرف حساسية المسلمين من الداخل، ويحمل معه نبض المجتمعات الإسلامية من الداخل. وهذا ما لا يستطيع أن يدعيه أي مستشرق مهما كبر علمه ومهما طالت إقامته في بلاد الإسلام وعاشر أهلها. لكن هذا لا يعني أن محمد أركون لا يتبنى المنهجية الفيلولوجية ـ التاريخية التي يتبناها الاستشراق الكلاسيكي في أحسن ما أعطاه. فالواقع أن تكوينه العلمي قد تم في فرنسا وطبقاً للمنهجية العلمية السائدة في أوساط السوربون. ولكن الفرق بينه وبين معظم المستشرقين ـ إن لم نقل كلهم ـ هو أنه يضيف إلى المنهجية الاستشراقية (التاريخية ـ الفيلولوجية) منهجيات علوم الإنسان والمجتمع السائدة حالياً في مراكز البحوث الطليعية. إنه يضيف إلى علم الفيلولوجيا علم الألسنيات الحديثة والسيميائيات والدلالات. ويضيف إلى المنهجية التاريخية ـ الوضعية الموروثة عن القرن التاسع عشر المنهجية التاريخية الحديثة المتمثلة بمدرسة «الحوليات» (التاريخ البنيوي العميق لا تاريخ الأحداث السياسية السطحية المتسلسلة خطياً مع الزمن، تاريخ المدة الطويلة لا القصيرة فقط، تاريخ البنى الاقتصادية والديموغرافية والمادية التي تقبع تحت التاريخ السطحي للسلالات الحاكمة والمعارك العسكرية والأحداث الجارية. . .).

ومن المعروف أن هذه البنى الرازحة هي التي تحسم حركة التاريخ وتغير وجهته، وليس التاريخ الإحداثي والوقائعي السطحي. كما أنه يضيف إلى المنهجية الكلاسيكية للاستشراق والتي ورثها عن أستاذه بلاشير منهجيات علم الاجتماع الحديث والانتربولوجيا الدينية وغير الدينية. كذلك يضيف دائماً النظرة المقارنة في الدراسة: أي مقارنة التجربة التاريخية للإسلام بالتجربة التاريخية للغرب المسيحي والمعلمن. كل هذا يجعل محمد أركون يحتل موقعاً فريداً من نوعه على الساحة الفكرية: فلا هو يتموضع كلياً في الساحة الثقافية العربية ـ الإسلامية لأنه يتبنى بشكل كلي المنهجية العلمية في البحث، ولا هو يتموضع كلياً في الساحة الاستشراقية. إنه لا يتحدث عن الإسلام بشكل بارد، خارجي، حيادي، غير منخرط كما يفعل بعض

الاستشراق. على العكس إنه منخرط حتى الأعماق وجودياً وأبستمولوجياً).

لقد اخترت هنا نصين لمحمد أركون يتعلقان بنقد المنهجية الاستشراقية في البحث وتبيان سلبياتها وإيجابياتها وذلك من خلال علمين من أعلامها: الأول هو غوستاف فون غرونباوم، والثاني هو ويليام كانتويل سميث. ونص أركون الأول يتركز على الاستعراض النقدي لكتاب غرونباوم «الإسلام الحديث» *(Modern Islam)*. ونصه الثاني يتركز على كتاب سميث «في فهم الإسلام» *(On understanding Islam)*.

الأول منشور في كتابه «مقالات في الفكر الإسلامي» بعنوان: «الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم».

(L'Islam moderne vu par le professeur G.E. Von Grunebaum).

***- M. Arkoun:** Essais sur la pensée islamique, Paris Maisouneuve et La rose, 1973.*

(الطبعة الثالثة عام ١٩٨٤).

ونشر النص الثاني في المجلة الاستشراقية الصادرة عن مطابع بريل بمدينة ليدن الهولندية: «عالم الإسلام» بعنوان: «فهم الإسلام؟» على صيغة التساؤل، وفيها يتساءل عن مدى دقة فهم الإسلام من قبل المستشرق سميث.

-Le monde de l'islam, Leiden, Brill, 1982.

ونقدم هنا الترجمة العربية للنصين المذكورين

أما إذا أراد القارىء التوسع في فهم منهجية أركون وما هي مآخذه الأخرى على منهجية الاستشراق الكلاسيكي فإننا نحيله إلى ثلاثة نصوص أساسية كنا قد ترجمناها سابقاً ولم نر داعياً لإعادة إثباتها هنا. هذه النصوص هي التالية:

١ ـ «نحو إسلاميات تطبيقية».

Pour une islamologie appliquée.

منشورة في كتاب «نحو نقد العقل الإسلامي».

Pour une critique de la raison islamique, Paris, maisoneuve et la rose, 1984.

وقد ترجمناها إلى العربية في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦.

٢ ـ «الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي» منشورة في كتاب جماعي بأمريكا تحت إشراف بيرنارد لويس بعنوان:

- Mutual perceptions: East and West, Princetion 1985.

مقالة أركون منشورة بالفرنسية في هذا الكتاب تحت عنوان:

Discours islamiques, discours orientalistes et pensée scientifique.

وقد نشرناها بالعربية في الكتاب المذكور سابقاً «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

٣ ـ وهناك مقالة ثالثة بعنوان: علوم الإنسان والمجتمع مطبقة على دراسة الإسلام. وقد نشرت في كتاب «العلوم الاجتماعية اليوم»، الجزائر، ١٩٨٦.

- Les sciences de l'homme et de la société appliquées a l'etude de l'islam, in ***Les sciences sociale aujourd'hwi,*** *opu, Alger, 1986.*

وكنا قد نشرنا ترجمتها العربية في كتاب: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية» بيروت، ١٩٨٧.

الإسلام الحديث مرئياً
من قبل
البروفيسور غوستاف فون غرونباوم

محمد أركون

النص الأول

جمع البروفيسور فون غرونباوم في كتابه المعنون «الإسلام الحديث» إحدى عشرة دراسة كانت قد نشرت سابقاً في مختلف المجلات العلمية بين عامي ١٩٥٦، ١٩٦٢[١]. وإذا كانت هذه النصوص المجموعة بين دفتي كتاب لا تشكل كلاً منسجماً ومشكَّلاً من أجل إضاءة موضوع محدد تماماً، فإنها لا تخلو كلياً من الوحدة. فالواقع أنه يمكننا أن نرى فيها ارتسام الخطوط العريضة لخطة معينة من جهة. كما يمكننا أن نرى فيها من جهة أخرى تبلوراً لتوجه منهجي يتخذ قيمة الموقف العقائدي في مجال العلوم الإنسانية.

إن ترتيب هذه الدراسات داخل الكتاب يوحي لنا بتقسيمه إلى ثلاثة أجزاء. فهناك أولاً المقدمة (جزء أول)، وهناك ثانياً بلورة للمنهج ولروح الانتربولوجيا الثقافية ومهامها (جزء ثان يمتد من الدراسة الثانية إلى الدراسة الخامسة)، وهناك ثالثاً تطبيق للعلم أو للمنهج المحدد بهذا الشكل (جزء ثالث يمتد من الدراسة السادسة وحتى الحادية عشرة). ولكن لا ينبغي أن نفهم هذا التقسيم بشكل حرفي وذلك لأن المؤلف يقوم دائماً وفي آن معاً بكلتا العمليتين: التفكير المنهجي وتحليل الوقائع. وكل واحدة منهما تدعم الأخرى باستمرار. وقد نتج عن ذلك مشروع مشترك يشمل كل البحث الذي انخرط فيه المؤلف. وكما يوحي العنوان الثانوي للكتاب[٢] فإن المشروع يتمثل فيما يلي: تفسير كيفية تبلور **هوية ثقافية** ما داخل بنية شمولية معينة[٣] (هي هنا المجال الواسع لأرض الإسلام)، وذلك طبقاً لعوامل خارجية تكسر التوازن القائم وتؤدي إلى انبثاق أجوبة جديدة عن الإنسان والعالم. إن هذا التفسير لا يريد فقط الاكتفاء بتسجيل وقائع تاريخية موضوعية، أو إيديولوجيات واعية بذاتها قليلاً أو كثيراً، أو شهادات قاطعة قليلاً أو كثيراً. وإنما هو يريد أن يقبض، فيما وراء

التجليات الظاهرية لأنواع السلوك الفردية والجماعية ضمن أوضاع محددة، على الآلية العقلية التي تهضم بواسطتها الروح البشرية قيماً جديدة دون أن تكسر كلياً الأطر الكلاسيكية التي تسبح فيها تقليدياً. وهكذا نرى في آن واحد كيف يمكن لتراث ثقافي ما أن يحافظ على نفسه في الوقت الذي يغتني فيه ويترسخ ويتحول من خلال هذه المنعطفات التاريخية الاستثنائية التي تصطدم فيها حضارات مختلفة ببعضها وتنخرط في عملية الحوار. وهنا يكمن بالضبط طموح الانتربولوجيا الثقافية. وهي علم انحصرت بلورته وممارسته، بحسب أقوال المؤلف، بالروح العلمية الغربية. (الصفحات ٣٠ ـ ٤٠).

وهذه الملاحظة الصحيحة[٤] تغني المقارنة المتوازية التي يحب البروفيسور فون غرونباوم أن يعود إليها من أجل التمييز بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية[٥]. يقول بالحرف الواحد مع التأكيد بقوة على ما يقول: «من المهم أن نفهم هنا أن الحضارة الإسلامية تشكل كينونة ثقافية لا تشاطرنا مطامحنا ومبادئنا الأساسية. فهي لا تهتم أساساً بالفهم الذاتي والتحليلي لذاتها، كما أنها مهتمة بشكل أقل بالدراسة البنيوية للثقافات الأخرى واتخاذ هذه الدراسة كوسيلة من أجل فهم أفضل لطبيعتها الخاصة وتاريخها الخاص بالذات. ولو أن هذه الملاحظة كانت تنطبق فقط على الإسلام المعاصر لهان الأمر ولقلنا بأنها عائدة إلى الحالة المشوَّشة للإسلام المعاصر، هذه الحالة التي لا تسمح له بأن ينظر إلى ما وراء ذاته إلا إذا أُجبر على ذلك. ولكن بما أنها تنطبق أيضاً على ماضي الإسلام فربما كان المرء يجد نفسه مضطراً لأن يعيدها إلى القاعدة المضادة للإنسان لهذه الحضارة. نقصد بذلك أن هذه الحضارة ترفض رفضاً قاطعاً أن تتخذ الإنسان بأي شكل كمقياس للأشياء أو كَحَكَم بينها. ثم إنها تميل للاكتفاء بالحقيقة بصفتها وصفاً للبنى الذهنية أو بكلمة أخرى بصفتها حقيقة سيكولوجية»[٦] (ص ٤٠).

إن عدم الاهتمام هذا بالحقيقة الموضوعية وبالحقيقة الوصفية يتجلى بشكل خاص في طريقة تعامل المسلمين مع التاريخ. من المعروف أن المستشرق و. س. سميث[٧] كان قد قدم تحليلات مقارنة عن العلاقة التي يتعاطاها كل من الإسلام والمسيحية مع التاريخ. ويجيء هنا السيد غوستاف فون غرونباوم لكي يضيف إليها ملاحظاته الخاصة عن طِريق تبيان كيف أن الكتَّاب المعاصرين من أمثال ساطع الحصري أو الأدباء من أمثال طه حسين وعباس محمود العقائد ومحمد حسين هيكل، الخ، يُخضِعون التاريخ لغاياتهم من أجل تجسيد الصورة التي يشكلها المسلمون المعاصرون عن طائفتهم (انظر الصفحات ١١٨ ـ ١٢٧). وهكذا نجد أن

المسلم بدلاً من أن ينفتح على الحقيقة الموضوعية ويخضع لها كما يفعل الأوروبي أو الغربي فإنه يُخضِع الحقيقة إلى معاملة تعسفية (أي إلى أهوائه ورغباته الخاصة، ص ٣٤)، وهو يفعل ذلك ضمن خط القيم التقليدية وردود الفعل الانفعالية المرتبطة بالظروف والمناسبات. وهكذا نجد المثقف المسلم، بحسب رأي غوستاف فون غرونباوم، بعيداً عن ذلك التجرد والنزاهة التي تكاد تشبه نزاهة الصوفي المتقشف. وهذه النزاهة تتطلبها «حاجتنا إلى إعادة النظر بأنفسنا وإعادة بناء أنفسنا في مواجهة الخلفية الكلية القابعة وراء الإنجاز الثقافي للجنس البشري» (ص ٣٥).

ويرى المؤلف بأن تقصير الحضارة الإسلامية هذا أمام المشروع العلمي الأعظم للعقل المعاصر يجعل موقف الغرب أكثر قيمة وعظمة لأنه يضطلع وحده بتلك المهمة الصعبة التي تتمثل في فهم الإنسان في تجذره الوجودي وحقيقته البسيكولوجية. وهذه الملاحظة هي التي تقود المؤلف بدون شك إلى النصّ على العقيدة الإيمانية التالية: «إني مقتنع تماماً بأن الانتربولوجيا الثقافية، مأخوذةً كتحليل ذاتي للإنسان بواسطة التحليل الثقافي، تحتل موقعاً مفتاحياً داخل تشكيلة العلوم» (ص ٣٧). ثم يحدد المشاكل الكبرى التي ينبغي على هذا العلم المفتاحي أن يهتم بها ويقول: «من الواضح أنه بحسب هذه المقاربة فإن التحليل الثقافي ضروري ليس فقط من أجل تفسير المعطيات المباشرة والمعقدة (كالحضارات مثلاً)، وإنما أيضاً من أجل تفسير عمليات ذات عمومية كبيرة «كالتأثير الثقافي»، و«كالتبادل الثقافي» بين الحضارات، و«كالصورة الذاتية والتاريخ/ علم التأريخ»، و«حجم التعارض الكائن بين المثالي والواقعي»... (ص ٣٩)[٨].

ولكي يوضح برنامجه بالأمثلة نجد المؤلف يركز اهتمامه على ثلاثة جوانب أساسية لبلورة «الهوية الثقافية» في العالم العربي المعاصر: أي القومية، والتاريخ، وتأثير الغرب. في الواقع أنه توجد هنا ثلاثة عوامل لا تنفصم لعملية شاملة من تفكيك المجتمعات الإسلامية المهددة في كينونتها وإعادة بنائها[٩].

فالنزعة القومية هي عبارة عن رد فعل دفاعي وتعبير عن إرادة البقاء. أما التاريخ فهو وسيلة لتقوية هذه الإرادة عن طريق تشكيل صورة متملقة للجماعة القومية. وأما الغرب أخيراً فهو مرجع محتوم مقبول على مستوى الواقع ومدان على مستوى المبادىء والشعارات.

لقد كانت الحركات القومية في العصور الوسطى كما في اليوم قد أكدت دائماً نفسها ضمن إطار الأمة، وضمن إطار ثقافة موسعة تشمل دار الإسلام. وكانت

المطالبة بوحدة الأمة قد استخدمت من قبل القوميين كغاية وكوسيلة في آن معاً. وكلما طرحناها كغاية، كلما أصبحت وسيلة فعالة من أجل تجسيد الفكرة القومية.

وهنا تكمن إحدى السمات الخصوصية للقومية الإسلامية بحسب رأي المؤلف. (ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦). إن توجهاً كهذا يتيح لنا أن نفهم الوظيفة التي يحددونها للتاريخ: إنها تتيح إنعاش مفهوم الأمة وتطهيره في كل مرة يحصل فيها تدخل أجنبي ويجيء لكي يزعزع الوعي الجماعي للمؤمنين (الغزو التركي، أو المغولي، أو الأوروبي). وفي كل مرة يجري تحوير للماضي ونمذجة مثالية له طبقاً للحاجيات الاجتماعية ـ الثقافية التي يدخلها الغازي الجديد على المسرح التاريخي. وبهذا المعنى فإن الغزالي وابن تيمية ومحمد عبده ورشيد رضا وطه حسين هم من بين الوكلاء الأساسيين لهذا العمل من إعادة التأقلم والتأكيد على صحة المثال الإسلامي في مواجهة الأوضاع التاريخية الجديدة[١٠]. وضمن نظام الأفكار هذه نجد السيد غوستاف فون غرونباوم يولي أهمية خاصة لهذا النوع من البيان (أو المانيفست) الذي كتبه مسلم هندي يدعى علي الحسني الندوي بلهجة شاعرية متحمسة. وفيه يؤكد على أن رسالة الإسلام تكمن ليس فقط في التأقلم مع العالم الحديث وإنما أيضاً في الاضطلاع بقيادة العالم[١١].

إن مزعماً كهذا يتيح لنا أن نقيس حجم المسافة الهائلة بين المثال والواقع، وبالتالي حجم الصَّدع العميق الذي يعاني منه الوعي الإسلامي المعاصر. فمن جهة يقول المؤلف: «نلاحظ عملياً في كل الأقطار الناطقة بالعربية أن القانون الإسلامي الذي يشكل أقوى جهاز للتوحيد والتماسك المؤسساتي في العالم الإسلامي قد أصبح منحلاً كأمر واقع»[١٢]. وأما «الأشياء التي لا تزال مستمرة فهي التصرفات والمواقف الارتكاسية التي تصدر أو يبدو أنها تصدر عن الثقافة العتيقة والذاكرة التي يمكن أن تخدم كبواعث زخرفية أو تزيينية لبرنامج فكري وفني وسياسي» (ص ١٥٦). وأما من جهة أخرى فإن العروبة تتجلى في كل مكان **كأسلوب** حضاري يختلف جذرياً عن كل الحضارات الأخرى. وبشكل أكثر وضوحاً فإنه مطلوب من الأدباء العرب مثلاً أن «يبدعوا أدباً عربياً متحرراً ومستقلاً بشكل ذاتي، أدباً متخلصاً من كل هيمنة أو تأثير أجنبي»[١٣]. ولكن المؤلف ينبهنا قائلاً إن كل تطور الأدب العربي الحديث قد حصل تحت تأثير التثاقف: أي تقليد الموضوعات والأنواع الأدبية الغربية وهضمها (الصفحات ٢٤٨ ـ ٢٨٨). إن الأمثلة العديدة المذكورة في هذه الدراسة الأخيرة (بن نبي، إدريس الشرايبي، ليلى بعلبكي، مسعدي، الخ...) تبرهن لنا على أن الجهد الذي يبذله العرب من أجل التواصل مع شخصيتهم الأصيلة وإدراك علاقتهم بالعالم

الحديث يتم بمساعدة النماذج الفنية والأساليب العلمية والتصورات الذهنية المستعارة من الغرب. هذه هي نبذة مختصرة عن أفكار المؤلف وآرائه.

* * *

إن المؤلف يبرهن في كل تحليلاته على مثل هذا الغنى في المعلومات[١٤]، وعلى مثل ذلك الاتساع في الرؤيا وتلك الدقة الموضوعية في التحليل بحيث إننا لا نفكر هنا إطلاقاً في الكشف عن أي نقص، اللهم إذا ما قبلنا أن نتموضع مثله على قمة الثقافة الغربية لكي نطل على الإسلام الكلاسيكي والحديث من علٍ وندرسهما من فوق. ولكن إذا ما تموضعنا في موقع مراقبة أقل امتيازاً وراحة، أقصد إذا ما تموضعنا في وسط المجتمع المدروس ذاته بكل غليانه وانتفاضاته واختلال توازنه فإننا نجد أنفسنا مضطرين لإثارة بعض الاعتراضات والانتقادات.

لا ريب في أن الكتاب موجه أولاً إلى الجمهور الغربي الذي سوف يستخلص منه درساً مزدوجاً. فهو من جهة سوف يستخلص منه مثالاً تطبيقياً وأيضاً حياً على مدى فعالية المنهجية الانتربولوجية وذلك من خلال تطبيقها على حضارة أخرى غير الحضارة الغربية[١٥]. وهو من من جهة أخرى سوف يكتشف العوامل المؤثرة وخطوط التطور الخاصة بالإسلام الحديث. ولكن مستوى التفكير العالي الذي يرتفع إليه المؤلف لا بد وأن يلفت انتباه العديد من القراء المسلمين. فماذا ستكون ردود فعل هؤلاء القراء وانطباعاتهم عندما يطلعون عليه؟ لكي نكون دقيقين ينبغي أن نميز بين فئتين اثنتين منهم: هناك أولاً أولئك الذين اعتنقوا كلياً عبادة الحقيقة العلمية والذين يشعرون بالقوة نظراً لاحتكاكهم المباشر والعملي بالمشاكل الإسلامية. وهؤلاء لن يعترضوا على مواقف المؤلف ونتائجه إلا على الصعيد الموضوعي والعلمي الذي يتموضع عليه هو شخصياً. وهناك ثانياً أولئك الذين قيل لهم على مدار الكتاب كله بأنهم مسجونون في نوع من الأسطورة السياسية ـ الثقافية وأنهم بالتالي مُستبعَدون من دائرة الروح العلمية المنزهة عن كل الأغراض والمصالح. في الواقع أن أبناء الفئة الأولى هم وحدهم القادرون على أن ينخرطوا في حوار مثمر مع مستشرق من أمثال غوستاف فون غرونباوم. وأما أبناء الفئة الثانية المسكونون بذلك اليقين الناتج عن الإيمان أكثر مما هو ناتج عن العقل فإنهم سوف يرفضون آراءه ويعتبرونها خاطئة ومغتاظة بل حتى تريد الشر بالمسلمين. وبالتالي فسوف يعاملونه بالطريقة نفسها ويتهمونه بأنه كغربي لا يفهم شيئاً عن مشاكل الإسلام[١٦]. ولكن المثقفين المسلمين أو العرب المتحررين من كل هم تبجيلي وإطرائي لأمتهم ومن كل انخراط ذاتي أو عاطفي مطالبون بالكشف عن كل ما هو فظ في أعمال المستشرقين

وعن كل ما هو أخرق وظرفي عابر، وإذا لزم الأمر، عن كل ما هو خاطىء[١٧].

والواقع أنه على الرغم من كثافتها التأملية والسخاء الفكري الذي يلهمها، فإن دراسات السيد غوستاف فون غرونباوم تشعر القارىء المسلم الأقل انحيازاً بنوع من عدم الإشباع أو عدم الرضى. وذلك لأن المثقف المسلم قد وعى[١٨] منذ بضع سنوات بأنه لم يعد إلا عبارة عن دولاب في عجلة «الثورة الاشتراكية». فهو مجرور غصباً عنه في تطور معقد لا يستطيع التحكم فيه أو أخذ مبادرته لأن ذلك يتم لمصلحة القادة الذين يجيشون الجماهير (الزعماء). ومطلوب منه إنجاز مهمة تقنية محددة بدقة ومتصوَّرة على أساس أنها مساهمة في إنشاء المجتمع الذي تحدد المراجع العليا وحدها طريقة تنظيمه وتوجهه العام. إن هذه الحالة المحبذة للمردود العملي لا يمكنها إلا وأن تعرقل عملية الإبداع الابتكاري والتفحص النقدي الحر. وضمن هذه الشروط لا يمكن قبول أي إنتاج علمي أو أدبي إلا إذا كان يبشر بشكل مباشر أو غير مباشر بالقيم[١٩] المتوافقة مع الإيديولوجيا السائدة. وبالتالي فلا يمكن للمثقف المسلم ضمن هذه الشروط أيضاً إلا أن يستقبل بنوع من التشكك تلك المقولة التي يلح عليها السيد فون غرونباوم والتي تنص على انعدام الفضول العلمي لدى العرب بالشكل الذي يعادل الفضول العلمي الذي أبداه الغرب منذ عصر النهضة تجاه الحضارات الأجنبية (ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥). وهذا يعني انعدام المستغربين (أو علماء الاستغراب لدى المسلمين). أقصد المستغربين الذين يمثلون في الثقافة العربية ما يعادل المستشرقين في الثقافة الأوروبية (ص ١٥٧). وبالتالي فإن المسلمين يبترون الثقافة الغربية لأنهم لا يعترفون إلا «بقيمتها العملية» (أو التكنولوجية) (ص ٢٠٣). كما أن السيد فون غرونباوم لا يضيف إلى مصداقيته شيئاً جديداً عندما يطلق إدانته المتسرعة والقاطعة التي تقول إن الحضارة الإسلامية هي أساساً مضادة للإنسان أو للنزعة الإنسية (ص ٤٠). ذلك أنه ينبغي أن نعترف هنا بأن هذه الحضارة لا تزال مجهولة إلى حد كبير أو «غير مدروسة بشكل جيد» وبالتالي فلا يمكن إطلاق حكم قاطع عليها بهذا الشكل. فهناك مخطوطات ومؤلفات كثيرة لا تزال ضائعة أو غير متيسرة في أيدي الباحثين إلا بصعوبة. وما يمكننا قوله عن المجتمع الإسلامي القروسطي أو الحديث يظل عرضة للمراجعة والنقد في كل لحظة نظراً إلى أن الدراسة التي حظي بها حتى الآن لا تأخذ إطلاقاً بعين الاعتبار تلك المبادىء المنهجية الجديدة التي بلورها المؤرخون وعلماء الاجتماع مؤخراً[٢٠]. يضاف إلى ذلك أنه ينبغي علينا أن نلاحظ أنه إذا كان الغرب قد تلقى التراث الإغريقي ـ الروماني وإنسيَّته المتمركزة على الإنسان، فإنه لم ينفك منذ ظهور المسيحية عن نشر وتطوير إنسية متمركزة حول

الله[٢١]. ومن الصعب بهذا الصدد أن ننكر على الإسلام أنه قد شهد مثل هذا النوع من الإنسية. بل نستطيع أن نلمح في جهة الفلاسفة العرب والمسلمين ميلا واضحا نحو الإنسان في المعادلة التي تربطه بالله. وقد كانت هذه المعادلة أو الرابطة معلنة ومعاشة من قبل كل الوعي القروسطي[٢٢]. وأما الأسباب التي أدت إلى نهاية هذا الاتجاه الإنسي بسرعة في ساحة الفكر الإسلامي ثم ازدهارها في الغرب بدءاً من عصر النهضة فينبغي البحث عنها ليس في عدم التوافق الجذري للعقلية الإسلامية مع النزعة الإنسية، وإنما في المشروطية التاريخية ـ الاجتماعية لهذا الحدث. وإذا كان الإسلام في العصور الوسطى لم يهتم إلا بشكل متقطع وجزئي بالميراث الإغريقي فإن ذلك عائد إلى أن البنى الاجتماعية المرتكزة على قاعدة الاقتصاد الهش[٢٣] لفلاحة البساتين والصناعات الحرفية والتجارة التبادلية لم تتعرض لانقلابات دائمة تتيح نقض التصورات الجماعية المشكّلة عن الطبيعة والوضع البشري. فالثقة بالإنسان ثم بالعقل من بعده لا تتم إلا في أحضان الغبطة الناتجة عن الازدهار الاقتصادي المتزايد والطمأنينة المعيشية المضمونة كما تدلنا على ذلك عهود هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ)، والمأمون (١٩٨ ـ ٢١٧)، وعضد الدولة (٣٦٧ ـ ٣٧٢). ولكن هذه العهود لا تشكل إلا فواصل قصيرة جداً واستثنائية في مسيرة التاريخ الطويل والمضطرب للإسلام، وبالتالي فلم تتح انتصار الوعي العقلاني على الوعي التقديسي. وهذا الوعي التقديسي ما انفك يتغذّى بوفرة من الأساطير الشرقية العتيقة والتأملات الأفلاطونية الجديدة والتركيبات الدوغمائية للفقهاء المتكلمين، ثم على مستوى أكثر شعبية من خليط معقد من الخرافات والأحلام الألفية العتيقة جداً[٢٤]. ولم يحتج الغزالي (مات عام ٥٠٥هـ) إلى بذل جهد كبير لإبطاء تقدم الوعي العقلاني لأن رد فعله على الفلسفة قد تزامن مع ضغط أجنبي مزدوج (آتٍ من أتراك آسيا وصليبيِّي الغرب في آن معاً). وقد راح هذا الضغط يجبر الإسلام العربي على الاعتكاف على الماضي واجترار أمجاده منذ ذلك الوقت[٢٥].

وبشكل عام نلاحظ أن المنهجية التضادية للمؤلف والتي تقيم المعارضة باستمرار بين خصوبة الموقف الغربي (وهي شيء لا يمكن إنكاره) وبين الذاتوية الضيقة للموقف الإسلامي، أقول إن هذه المنهجية تبدو غير لبقة وخصوصاً أن المؤلف سوف يُقرَأ من قبل المسلمين أيضاً وليس فقط من قبل الغربيين. بل أكثر من ذلك فإن هذه المنهجية تبدو عرضة للنقاش والأخذ والرد حتى من وجهة النظر المنهجية. ففي رأينا أنه كان بإمكان المؤلف (دون أن يتخلى عن أي موقف من مواقفه العلمية ودون أن يتراجع عن أي من نتائجه) أن

يجد صدى واسعاً لدى جمهور المسلمين لو أنه اعتمد وجهة نظر أقل خطيَّةً[٢٦] وأقل ثقافوية وبالتالي أقل تجريداً ومفهومية (ونيل الصدى لدى المسلمين نتيجة مستحبة جداً). ينبغي أن نعلم أن المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة تعيش غلياناً ثورياً حقيقياً. ولكي نفهمها ونتوجه إليها بكتاباتنا ينبغي أن نتموضع داخل منظورها الخاص، وهو منظور اجتماعي ـ ديناميكي وجدلي (ديالكتيكي). فبما أن الوعي الجماعي الإسلامي يتعرض من كل النواحي لقوى تفكيكية وتدميرية ضخمة فإنه يحاول جاهداً أن يولِّد توازناً جديداً. ولكي يتوصل إلى ذلك نجده يعتمد على تضامن العالم الثالث أو دول عدم الانحياز لكي يفلت من قبضة ما يدعوه بالامبريالية الغربية والشيوعية الملحدة على السواء. إن عنف اتهاماته ومطالبه تؤمن له نوعاً من الطمأنينة الداخلية وتعوض عن الشحوب المحتوم للقيم التقليدية. وبالتالي فلكيلا نصدم هذا الوعي فإنه ينبغي أن نطرح كل مشاكله ضمن منظور العلاقة المثلثة التي لا تنفصم: العالم الثالث ـ الرأسمالية ـ الاشتراكية. علاوة على ذلك فإن هذه العلاقة الثلاثية تفرض نفسها حتى على دراسة المشاكل الغربية[٢٧]. وهي تتيح لنا أن نخفِّف من الكثير من الأحكام والتقييمات، وأن نفهم بشكل أكثر محسوسية بواعث التصرف الغربي تجاه العالم الإسلامي ثم ردود فعل هذا الأخير تجاه الغرب. لا ريب في أنه يمكن الاعتراض بأن الإيديولوجيا الاشتراكية ووزن العالم الثالث قد فرضا نفسيهما مؤخراً جداً[٢٨] على البلدان الإسلامية التي كانت قد عاشت لفترة طويلة في مواجهة ثنائية مع الغرب. وهذا لم يمنع الاشتراكية من أن تلعب دور الكاشف الذي كشف عن المدلول الحقيقي للعلاقات مع الغرب وفرض بالتالي تأويلاً جديداً للمراحل السابقة[٢٩]. إن مفهوم الامبريالية على الرغم من أنه يُستخَدم بشكل مفرط كشعار سياسي قد أصبح مقولة للتفسير التاريخي مغرية إلى درجة أن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي[٣٠] قد راح في أوروبا ذاتها يثبت خصوبته في مواجهة التاريخ الوقائعي (أو الحدثي).

وبالتالي فالمسألة مسألة تفسير وليس فقط مسألة تسجيل **الملاحظة الباردة** للوقائع الخام انطلاقاً من معطيات جزئية وعابرة. ولا شيء أكثر عَرَضية وعبوراً من تلك الشهادات المكتوبة التي يعتمد عليها السيد فون غرونباوم في تحليله. هكذا نجد مثلاً أن كل الإنتاج الأدبي لمرحلة «المنافسة والمحاكاة» (أي الفترة الواقعة بين ١٩١٨ و١٩٥٢) ينبغي أن يعتبر قبل كل شيء كتعبير عن الوعي **الساذج** بالحالة التاريخية التي وجدت الأمة نفسها منخرطة فيها. فبسبب عجزها عن التوصل إلى معرفة **موضوعية** بالانقلاب الاجتماعي ـ الاقتصادي الناتج عن هيمنة الرأسمالية الصناعية، فإن

«النخبة» المتحررة قليلاً أو كثيراً من الأساطير اللاهوتية والأدبية لا يمكنها إلا وأن ترمي نفسها في أحضان الماضي المنمذج مثالياً و«المحدَّث» (وهذا هو موقف حركة الإصلاح أو السلفية)[٣١]. أو أنها سوف تتخذ طريقاً آخر بواسطة الدعوة إلى اعتماد بعض قيم الثقافة البورجوازية المفصولة عن محيطها الاجتماعي والملبَّسة اصطناعياً على حضارة أخرى في طور التفكك والانحلال (وهذا هو خط الإصلاحيين «المستغربين»[٣٢]. وفي مثل هذه المرحلة فإنه ينبغي دائماً على الباحث أن يبتدىء بتقدير حجم ما هو ذاتي وعابر ومحصور بفئة معينة في كل كتاب ينشر، وذلك قبل أن يعتبره كوثيقة تنطبق على كل الوعي الإسلامي. إن مفهوم الوعي الجماعي يبدو هنا حاسماً من أجل قياس درجة **عدم التطابق** (أو درجة التفاوت) بين المنتوجات الثقافية/ وبين الحقيقة الاجتماعية ـ الثقافية في كل البلدان الإسلامية. فنحن نعلم أن الكتَّاب يجترون كثيراً «الصور الرمزية المثالية»[٣٣] أو أنهم يعبرون عن ردود فعل فردية ويقدمون في أعمالهم صوراً ذاتية عن أنفسهم كما يحب أن يقول فون غرونباوم. وبالتالي فإن أعمالهم تبدو كظواهر عرضية على تاريخ معقد جداً. فمثلاً نجد أن أحلام اليقظة التاريخية ـ الفلسفية لمالك بن نبي وسط المجتمع الجزائري الذي يزمجر فيه صوت التمرد كانت تشكل مثالاً نمطياً أو نموذجياً على هذه العزلة التي تعاني منها طبقة الانتلجنسيا الأقلية. فهذه الطبقة كانت تحاول عبثاً أن تنوِّر الجماهير المستبعدة من الثقافة والمسجونة داخل ظروف مأساوية صعبة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الجزء الأكبر من الأدب العربي في فترة «المنافسة والمحاكاة» هذه[٣٤]. إنه لا يعبر عن حقيقة الشعب أو الشرائح الأوسع من الشعب.

هكذا نرى إلى مدى التعديل الذي ينبغي إدخاله على المنظور الذي ينطلق منه غوستاف فون غرونباوم. إذ ليس من الممكن أن نحكم بشكل صحيح على الإسلام الحديث والهوية الثقافية للعالم العربي عن طريق الاعتماد فقط على الأدب الذي لا يقبل حتى أصحابه بدمجه في تراثهم إلا بعد عملية غربلة وانتقاء[٣٥]. لا ريب في أننا لا نزال نجد في الحياة الثقافية للمسلمين اليوم نفس هذه الاتجاهات الذاتية والرومنطيقية والتبجيلية والجدالية واللاعلمية في نهاية المطاف، هذه الاتجاهات التي كان قد تحدث عنها السيد فون غرونباوم. ولا ريب في أننا نجد فيها نفس الأحكام السهلة والمسبقة تجاه الحضارة الغربية ونفس التأكيدات الاختزالية عن عظمة الحضارة العربية. ولكن لا ينبغي أن نرى هنا شيئاً آخر غير الامتداد لذلك الوعي **الساذج** بالتاريخ، هذا الوعي الذي كنا قد أشرنا إليه من قبل. لا ينبغي أن نرى في هذا الموقف إلا تعبيراً عن الإحباط الثقافي الذي عانى منه المسلمون حتى أمد

قريب. . وقد ابتدأ العرب والمسلمون بالكاد يكتشفون حجم الصعوبات التي ينبغي تجاوزها من أجل اكتساب استقلال ثقافي ذاتي مماثل لذلك الاستقلال الذي حققه الغرب. وما دام هذا الاكتساب لم يتحقق، وما دام المثقف المسلم ممزقاً بين ضرورة الاضطلاع بالمهام العلمية (من تعليم وتدبيج للكتب المدرسية وإدارة. . .) وبين تكريس نفسه للبحث **الحر** الذي يلزمه كلياً بصفته **روحاً حرة** وليس **دولاباً في عجلة** فإنه لن يكون من المشروع أن نقيم أي مقارنة من أي نوع كان بين كلتا الحضارتين: العربية والغربية. وأما في الوقت الراهن فينبغي أن يكتفي الدارس المحلِّل بتفسير التفاوت الذي ما انفكت هوته تتسع منذ القرن السادس عشر[٣٦] بين مصيرين تاريخيين: المصير الغربي/ والمصير العربي ـ الإسلامي. ومن جهة أخرى ينبغي على الدارس المذكور أن يثبِّت بعض اللحظات الدالة على الانفجار الحالي لطاقات مكبوتة منذ زمن طويل.

محمد أركون

ملاحظة

قبل أن أقرر نشر هذا النص اعتقدت بضرورة عرضه على السيد غوستاف فون غرونباوم لكي يرى رأيه فيه. وقد شرفنا الأستاذ غرونباوم بهذا الجواب الذي يخلع على نصنا كل معناه. فنحن نهدف بالفعل إلى إثارة **الحوار** بين المستشرق الكبير وبين الجمهور الإسلامي والعربي عن طريق إبراز المضمون الإيجابي لكتابه، ولكن مع الإلحاح أيضاً على ردود الفعل العاطفية والانفعالية للكثير من القراء المسلمين على الأحكام القاسية نسبيًا للمؤلف. ولما كان جواب السيد غرونباوم يحتوي على بعض الإيضاحات التي نجد أنفسنا متفقين معه تماماً فيها، فقد ارتأينا أن نثبت هنا المقاطع الكفيلة بإغناء الحوار.

رد غوستاف فون غرونباوم على نقد أركون لكتابه

«أولاً وقبل كل شيء، شكراً لك وللطفك لأنك سمحت لي بالاطلاع على مقالتك المتعلقة بكتابي «الإسلام المعاصر» وذلك قبل ظهورها.

إنك لست بحاجة لي لكي أقول لك بأنك كتبت مقالة جيدة جدًا. وأنا أسجل هذه الحقيقة الواضحة فقط من أجل موضعة ملاحظاتي في منظورها الصحيح. بالطبع فإنه لمن الصعب على مؤلف كتاب ما أن يقول لمراجعه ما الذي ينبغي التركيز عليه وما الذي ينبغي إهماله. والمبرر الوحيد لتدخلي ـ بغض النظر عن دعوتك لي لفعل

ذلك ـ هو خوفي من أن تؤدي بعض انتقاداتك إلى القضاء على مقصدك الأعمق والحقيقي ألا وهو: تنبيه الدوائر الإسلامية التقدمية إلى ما يمكن أن تجنبه من بعض المواقف التي اتخذتها في الكتاب. وهكذا أشعر بأني على صواب إذ أقول بأنك قلَّلت إلى حد ما من أهمية الوحدة الداخلية لكتابي. وهذه الوحدة تبدو (لي على الأقل) شيئاً مؤكداً على الرغم من اللاتجانس الظاهري لمكوناته. لقد حُمْتُ خلال السنوات الخمس أو العشر الأخيرة كثيراً حول المشاكل الأساسية للمواقف الثقافية الكبرى للإسلام المعاصر. وكنت ألتقط قطعة من هنا وقطعة من هناك وأحاول جاهداً إرضاء فضولي الكبير وحيرتي بواسطة أي منهج آخر لفهم هذه الظاهرة الصعبة والمحيرة.

«لا أعرف كيف يمكن أن تستطيع، لو أردت، أن تثق بالصحة الفعلية لملاحظتي إذا قلت لك بأنه حتى هذا اليوم فإن المثقفين المسلمين العاملين في المناخ الإسلامي لم يهتموا أبداً وبشكل خلاق بثقافة أخرى غير ثقافتهم. بل حتى عندما يهتمون بثقافتهم فإنهم لم يقدموا حتى الآن أي دراسة تحليلية ذات معنى أو أية رؤيا ذات معنى عن عالمهم. كُنتَ قد وصفتَ في دراستك الخلفية التي يفكرون بها ويعملون من خلالها، ثم أضفت بعض الجوانب التي ربما كنت قد رأيتُها أنا شخصيًا ولكني فشلت في صياغتها. وعلى الرغم من ذلك فإن الإيضاحات التي قدَّمتَها يمكن أن تقدم عذراً للمعنيّين بالأمر ولكنها لا يمكن أن تطمس المعطيات أو تكذب الوقائع التي أوردتها في كتابي. فالمسألة العتيقة المتعلقة بالأسبقية النفسية والزمنية الفعلية للعامل الثقافي على العامل السياسي لا تزال تنتظر من يبرهن عليها. كما أن القول بأن أولوية العامل السياسي سوف تجد تبريراً لها على المدى الطويل من خلال الإبداعية الثقافية لا يزال أيضاً بانتظار البرهنة عليه. ذلك أن غموض العلاقة بين هذين العاملين قد تجلّى مرة أخرى في أعمق إنتاج فكري واستبطاني عربي معاصر. وبعض الفقرات من الفصول الأولى لكتاب (منيف) الرزّاز «تطور معنى القومية» تشهد على ذلك إذا كانت لا تزال الشهادة ضرورية.

«وأخيراً فإني أعتقد بأنك تقدم خدمة عظيمة للمسلمين التقدميين عن طريق إظهار ليس فقط ما أسمح لنفسي بأن أدعوه بالمضامين الإيجابية لكتابي وإنما أيضاً بنقاط الاختلاف. وأحب أن أفتح قوساً هنا وأقول بأني كنت أرغب بالفعل في تبادل وجهات النظر معك شخصيًا حول هذه المسائل. فالواقع أني لا أستطيع أن أمنع نفسي من التفكير بأنك قد سوَّدت موقعي كثيراً. فعلى الرغم من أنك تحاول (على الأقل بواسطة استخدام لهجة خافتة) ألا يحمل رد فعلك الانفعالي أية سلبية، إلا أنك تركز بقوة على الجوانب المتناقضة والسلبية إلى درجة أنك تشعر القارىء بأني لست

فقط ناقداً لبعض المواقف أو المراحل في الإسلام المعاصر وإنما أيضاً خصم أو عدو. وهذا يا سيدي ليس وضعي أبداً».

«أخيراً لا يمكن أن يكون تعليقي على مقالتك كاملاً بدون الإشارة إلى سيطرتك الرائعة على اللغة الإنكليزية...».

غوستاف فون غرونباوم

هوامش البحث

(١) قدم المؤلف لائحة تفصيلية بهذه المجلات التي نشر مقالاته فيها في الصفحتين VII، VIII. وأما الدراسة الثالثة فهي عبارة عن نص المحاضرة التي ألقاها في مؤتمر: «سوسيولوجيا الإسلام». وكان هذا المؤتمر قد انعقد في بروكسيل في شهر أيلول (سبتمبر) ١٩٦١. وأما الدراسة الحادية عشرة فيمكن للقارىء أن يطلع عليها مباشرة بالفرنسية في مجلة ديوجين، رقم XXXXIX، عام ١٩٦٢.

(٢) عنوان الكتاب بالإنكليزية هو: The Search for cultural identity (البحث عن الهوية الثقافية).

(٣) في الواقع، وكما سنرى فيما بعد، فإن المؤلف لا يأخذ بعين الاعتبار كفاية مفهوم البنية السوسيولوجية (أو البنية الاجتماعية). نقصد بذلك أنه يتصور الثقافة كفعالية ذهنية مستقلة أكثر مما يتصورها كجزء من بنية شاملة تقع مكوناتها المختلفة في حالة تفاعل دائم أي التفاعل بين العنصر الثقافي والعنصر الاجتماعي والعنصر الاقتصادي، الخ... انظر فيما يخص هذه النقطة دراسة البيرميمي: «مشاكل سوسيولوجيا الأدب». وهي منشورة في كتاب: دراسة في علم الاجتماع، الجزء الثاني، ٢٩٩ ـ ٣١٤، باريس (المطبوعات الجامعية الفرنسية) ١٩٦٠.

(Traité de sociolgie), II, Paris P.U.F (A. Memmi, problémes de la sociologie de la littérature).

(٤) ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار للملاحظات التي سنوردها لاحقاً.

(٥) انظر مثلاً دراسته عن: «الإيديولوجيا الإسلامية وعلم الجمال العربي»، في مجلة «ستوديا إسلاميكا». ثم انظر بشكل عام كتابه: الإسلام القروسطي، الطبعة الثانية، شيكاغو ١٩٥٣.

- Idéologie musulmane et esthétique arabe, dans: Studia Islamica, III.
- Medieval Islam, chicago, 1953.

(٦) انظر فيما بعد رأينا بخصوص هذا الحكم المهم. وقد فضلنا أن نثبت المقاطع المهمة بالانكليزية لكي نحافظ على فكر المؤلف كما هو بكل دقائقه.

(٧) وذلك في كتابه الأخير: الإسلام في التاريخ الحديث، جامعة برنستون، ١٩٥٧ (Islam in modern History, princeton, 1957). فيما يخص هذا الكتاب والمواقف التي اتخذها السيد غوستاف فون غرونباوم تجاه منهجية دراسة التاريخ ننصح القارىء بالاطلاع على الملاحظات النقدية لألبرت حوراني في كتابه: مؤرخو الشرق الأوسط، ص ٤٥١ ـ ٤٥٦، أكسفورد ١٩٦٢.

A.Hourani: Historians of the Middle East, Oxford, 1962.

(٨) نعثر في هذا التعداد على عنواني الدراستين الثانية والخامسة.

(٩) لا يعبر المؤلف بالضبط عن فكره بهذه الطريقة. ولكننا نلمح من خلال قراءة كل دراساته الروابط الموجودة بين هذه العناصر الثلاثة. ولكنه إذا حلَّل بشكل منفصل هذه العناصر، فإنه قد فكَّك للأسف تلك الظاهرة الاجتماعية الكلية.

(١٠) يمكننا أن نذكر أيضاً فيما يخص الماضي ابن قتيبة ورد فعله ضد الفلسفة الغازية أو المهيمنة (انظر مقدمته لكتاب «أدب الكاتب»). ويمكن أن نذكر أيضاً الماوردي الذي دافع عن الموقف الأرثوذكسي فيما يخص تنظيم السلطات، وذلك في كتابه: «الأحكام السلطانية». ويمكن أن نذكر بشكل عام موقف كل الحركة الحنبلية.

(١١) انظر تحليل الكتاب في الصفحات ١٨٠ ـ ١٩٠.

(١٢) الصفحة ١٥٥ . فيما يخص هذا الانحلال انظر مثلاً: محمد رشيد فيروزي في مقالته المنشورة بمجلة الدراسات الإسلامية الصادرة بالانكليزية. عنوان المقالة: إصلاح قوانين العائلة في العالم الإسلامي، المجلد الأول، ١٩٦٢ .

Islamic Studies: The reform in family laws in the muslim world.
- Muhammad Rašid feroze.

وانظر أيضاً: جوزيف شاخت: مشاكل التشريع الإسلامي الحديث، في مجلة ستوديا إسلاميكا، XII، ص ٩٩ ـ ١٣٠ .

J. Schacht: Problems of Modern islamic legislation. (Studia Islamica).

(١٣) انظر الصفحة (١٤٠) هذا الكلام قاله الرئيس جمال عبد الناصر في مؤتمر الكتاب العرب الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٥٧ . سوف نتحدث فيما بعد عن فكرة الاستقلالية الذاتية للمثقفين ومدى أهمية ذلك.

(١٤) عندما نقول ذلك فإننا نكون نفكر بشكل خاص بحرص المؤلف على الاستعانة بعلوم أخرى غير علم الإسلاميات من أجل إخصاب بحثه وتوسيعه أكثر. وأما فيما يخص المجال العربي ذاته فإن الوثائق المستخدمة تبدو متنوعة ولكنها متبعثرة.

(١٥) وهذا ما يفعله كلود ليفي ستروس عن طريق دراسته للمجتمعات العتيقة أو «البدائية».

(١٦) نضرب كمثال نموذجي على هذا التيار الكتاب الأخير لمصطفى السباعي: «السنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي»، القاهرة، ١٩٦١ . وهنا نجد المؤلف يصب جام غضبه على المستشرقين. ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذا الموقف المتطرف يرفض دون أي تفحص جاد الأطروحات الصحيحة التي أوردها السيد غوستاف فون غرونباوم. والسبب هو أن المسلمين يشعرون بأن الحكم الأساسي الذي يطلقه فون غرونباوم على الحضارة الإسلامية يبدو سلبياً، وبالتالي عدائياً. وهذا هو سبب إلحاحنا على محاولة استخلاص هذا الحكم المركزي للمؤلف.

(١٧) عندما نقارن بين كتب توليفية جامعة ككتاب «الأمة الإسلامية» للويس غارديه، وكتاب «الإسلام في التاريخ الحديث» لـ و. س. سميث، وكتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» لـ هـ. أ. ر. جيب، وكتب غوستاف فون غرونباوم فإننا نجد أنفسنا إزاء منهجيات عديدة مستلهمة من قبل مشارب علمية مختلفة ومتأثرة بمرجعيات روحية وشخصية خاصة بكل مؤلف. يحصل ذلك إلى درجة أنه يمكننا التحدث إلى حد ما عن تصور منفرد ومختلف لكل منهم عن الحقيقة الإسلامية. ولكن على الرغم من ذلك فينبغي العودة إلى كتاباتهم وتدبُّرها.

(١٨) أتحدث هنا عن المثقف المسلم القادر، على غرار نظيره الغربي أو الأوروبي، أن يحافظ على الرصانة التأملية وإصدار الأحكام العلمية. ولكن هذا الأمر صعب جداً في المناخ السياسي ـ الاجتماعي السائد حالياً في المجتمعات العربية والإسلامية. فهذا المناخ الحامي جداً من الناحية الإيديولوجية لا يسمح بنموّ البحث العلمي والمنهجية الأبستمولوجية.

(١٩) وهذا ما يفسر لنا مثلاً سبب ازدهار الرواية الواقعية في مصر هذه السنوات الأخيرة. وهناك علاقة بين هذا النجاح وبين تقدم «الثورة الاشتراكية» منذ عام ١٩٥٢ .

(٢٠) انظر بهذا الصدد آراء جاك بيرك في مقالته: «منظورات الاستشراق المعاصر» (١٩٥٧). ثم انظر أيضاً مقالته في مجلة الحوليات الفرنسية ١٩٥٦ ، العدد الثالث بعنوان: «مائة وخمسة وعشرون عاماً من علم الاجتماع المغربي». وانظر أيضاً دراسة كلود كاهين في مجلة ستوديا إسلاميكا، العدد الثالث: «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الإسلامي في القرون الوسطى».

(٢١) حول تعددية الفلسفات الإنسيّة (هيومانيزم) في الغرب والصراعات الناشبة بينها انظر: أ. أيتشفري في كتابه: «الصراع الحالي للفلسفات الإنسيّة»، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٥ .

- **A. Etcheverry:** Le conflit actuel des humanismes, p.u.f. 1955.

(٢٢) يشير السيد غوستاف فون غرونباوم بهذا الخصوص إلى الاستثناء الذي يمثله ابن زكريا الرازي (انظر الصفحتين ٤٠ ـ ٤١، الهامش رقم ٦). ولكن ينبغي تصنيف كل الفلاسفة ودراستهم ضمن هذا الاتجاه وليس فقط ابن زكريا الرازي. وهكذا يمكننا أن نستشهد هنا بالجهود التي بذلها التوحيدي لكي تتركز أعمال الفلاسفة على الإنسان ومشروطيته المادية المحسوسة بدلاً من أن تبقى نظرية، شكلانية، تجريدية، فارغة. وانظر أيضاً أطروحتنا الجامعية التي أشار إليها السيد فون غرونباوم في مكان آخر: «الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري». انظر في الصفحة ٨٧ حول «الاتجاه «العلماني» للإنسية الإسلامية». وانظر أيضاً دراستنا عن «الأخلاق الإسلامية بحسب رأي الماوردي».

(٢٣) وهذه الهشاشة الاقتصادية عائدة إلى المناخ الجوي القاسي وعدم الأمان السياسي (**أو المصادرة**) وتعسف الإدارة (أو استبداد «الإقطاعيين») بالإضافة إلى الأسباب الاجتماعية (النهب والسلب، الغزو). كل هذه العوامل ساهمت في ضعف الاقتصاد وهشاشته.

(٢٤) ينبغي دراسة هذا الوعي على طريقة دراسة غاستون باشلار للخيماويين أو المشتغلين بالكيمياء القديمة، وعلى طريقة دراسة كلود ليفي ستروس لـ «الفكر المتوحش».

(٢٥) نحن لا نزعم أننا نقدم مفتاح المشكلة هنا ببعض السطور. لقد أردنا فقط الإلحاح على ضرورة استنفاد مصادر **التفسير التاريخي** قبل أن نطلق حكماً ما على الروح العامة لحضارةٍ بأكملها. ينبغي أن نبحث بشكل خاص عن أسباب القطيعة التي حلت بالفكر الإسلامي وعن أسباب الاستمرارية المتواصلة التي حظي بها الفكر الغربي. ينبغي أن نطرح مثلاً هذا السؤال: لماذا بقي فكر ابن رشد أو ابن خلدون ورقة ميتة في المناخ العربي ـ الإسلامي، هذا في حين أن فكر توما الأكويني أو مونتيني ما فتىء يحظى بالعناية والاهتمام في المجال الأوروبي ـ الغربي؟ بمعنى آخر لماذا توقفت العقلانية في المناخ العربي ـ الإسلامي، في حين أنها استمرت صاعدة متواصلة في المناخ المسيحي ـ الغربي؟

(٢٦) لا يكتفي المؤلف بإهمال العلاقة الكائنة بين الثقافة ودعامتها المادية، أي الاجتماعية ـ الاقتصادية إهمالاً كاملاً، ولكنه يهمل أيضاً العلاقة المؤكدة بين صعود الغرب وانحدار العالم الإسلامي بدءاً من القرن السادس عشر فكلما صعد هذا انخفض ذاك. انظر بهذا الصدد المقترحات التي يقدمها شارل مورازيه في كتابه: «مقالة حول حضارة الغرب»، باريس، أرمان كولان، ١٩٥٠.

- **Charles Morazé:** Essai sur la civilisation d'Occident. Paris. A. Colin 1950.

وانظر أيضاً للمؤلف نفسه كتابه: «البورجوازيون الفاتحون» باريس، ١٩٥٩.

Les bourgeois conquérants.

إن هذا الموضوع لم يحظ للأسف حتى الآن باهتمام أي باحث جاد.

(٢٧) إذا ما حصرنا اهتمامنا بمجال الثقافة فمن المهم أن نلاحظ أن نيل بلدان العالم الثالث لاستقلالها وحصولها على مكانتها على المسرح الدولي قد أسهما إلى حد كبير في إجبار الغرب على توسيع نظرته تجاه الحضارات الأجنبية. كما وأسهما في تعرية التصور الكوني المزيف للإنسية الغربية (أو للحضارة الغربية). فهذه الإنسية ليست كونية على عكس ما تزعم. وإنما هي مرتكزة على تراث خاص ومحدد جيداً: هو التراث الإغريقي ـ اللاتيني ثم المسيحي ـ الانجيلي. والاستشراق السائد اليوم يشهد بالضبط على تغير هذا المنظور الكلاسيكي الذي سيطر في القرن التاسع عشر وطيلة فترة الاستعمار. فالاستشراق اليوم لم يعد قادراً على التمسك بالعرقية المركزية الأوروبية كما كان عليه الحال زمن الاستعمار.

(٢٨) إن مؤتمر باندونغ (نيسان ـ أبريل ١٩٥٥) يعتبر بهذا الصدد خاتمة ونقطة انطلاق في آن معاً. أي خاتمة

لفترة ما ونقطة انطلاق لفترة جديدة.

(٢٩) ولهذا السبب فإننا نعتقد أن دراسة «الإسلام الحديث» ينبغي أن تتبع المخطط نفسه الذي اقترحه علينا المؤلف في الصفحة ٢٣١ حيث يميز بين ثلاث مراحل في النظرة الإسلامية تجاه الغرب: ففي البداية كانت النظرة استبعادية، ثم أصبحت تحاكي الغرب، ثم أصبحت معادية. إن هذا المنظور يتيح لنا أن نحدد بشكل أفضل مواقف العقليات وأن نفهم بشكل أفضل ردود الفعل الجماعية في كل المجالات: من سياسية، واجتماعية، وثقافية، ودينية. فالنظرة تجاه الآخر مشروطة بقيود عديدة وليست عفوية حرة كما نتوهم.

(٣٠) نضرب كمثال على هذا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي مدرسة الحوليات الفرنسية التي دشنها كل من مارك بلوك ولوسيان فيفر. فقد قلبت المنهجية التقليدية في كتابة التاريخ، أي منهجية التاريخ الوقائعي أو الحدثي المتسلسل خطياً مع الزمن. وأحلت محلها المنهجية البنيوية أو الأفقية الواسعة.

(٣١) إن القوة الضخمة لهذه الأساطير اللاهوتية والأدبية قد أكدت ذاتها مثلاً من خلال ردود الفعل العنيفة على الكتب التالية: «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (القاهرة ١٩٢٥)، «في الشعر الجاهلي» لطه حسين (القاهرة ١٩٢٦)، «الفن القصصي في القرآن الكريم» لمحمد أحمد خلف الله (القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥١).

(٣٢) إن تغيير طَه حسين للهجته، بل حتى لآرائه، لأكبر دليل على رغبته في التنكُّر لماضٍ ما: أقصد ماضيه عندما كتب «مستقبل الثقافة في مصر» مثلاً (القاهرة ١٩٣٨).

(٣٣) استعرنا هذا المصطلح من عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش للدلالة على نمط معين من أنماط الأخلاق.

(٣٤) انظر مثلاً انتقادات إبراهيم المصري في كتاب: «الأدب الحي»، ص ١٠٩ ـ ١١١ (القاهرة ١٩٣٠). سوف يكون من الممتع بالنسبة لنا أن نعرف كيف استقبل الجمهور المصري عام ١٩٢٩ صدور سيرة ذاتية مؤثرة إلى حد كبير كـ «الأيام» لطه حسين. ويمكننا القول بكل ثقة واطمئنان إنه بغض النظر عن الطبيعة الخاصة لأسلوبه فإن هذا الكتاب قادر على التأثير على القارىء الغربي أكثر مما هو قادر على التأثير على القارىء المسلم. وتشهد على ذلك المقدمة الحماسية التي كتبها أندريه جيد له. كما تشهد على هذه الظاهرة تلك الجوائز الأدبية التي توّجت رواية مولود معمري «الهضبة المنسية»، أو رواية مولود فرعون «ابن الفقير». فهاتان الروايتان لم تلقيا من الجمهور الجزائري القبائلي إلا اللامبالاة، بل حتى العداء على الرغم من أنه معنيّ بهما مباشرة. فهما تصوران أجواءه وتنضحان به.

(٣٥) إن عملية الغربلة والانتقاء هذه تتم للأسف في جو من الصراع الإيديولوجي الذي يطمس بعض الحقائق.

(٣٦) ولكن حتى قبل ذلك كانت تجارة البندقيّة وجنوا في إيطاليا قد ابتدأت في تحجيم قوة الإسلام، هذا في حين أن قوة الغرب قد أخذت في الإقلاع والصعود الذي لا يقاوم.

في فهم الإسلام

محمد أركون

النص الثاني

لقد فرض السيد ويلفريد كانتويل سميث نفسه منذ زمن طويل كمؤرخ جاد للأديان، حريص على اتباع النزعة المقارنة. كما أنه حريص بشكل أكثر على ممارسة التأمل النقدي لكي يبرز إلى ساحة الضوء مجمل التصورات الروحية لكل دين (أو القوة الحيوية الروحية لكل دين). وهو بذلك يطبق على دراسة الإسلام نوعاً من الالتزام الأخلاقي والفكري يندر مثيله لدى علماء الإسلاميات من (المستشرقين). فهو يقيم المقارعة والمقارنة بين بنيات الإسلام وقيمه من جهة، وبين بنيات المسيحية التي ينتسب إليها وقيمها من جهة أخرى. وهو يفعل ذلك بكل جدية عن طريق استخدام الأدوات اللاهوتية والفلسفية وأحياناً اللغوية أو الألسنية.

إن الجهد الذي بذله في هذا الكتاب المحتوي على ست عشرة مقالة من أجل فهم الإسلام شيء لا يمكن إنكاره. وهناك ثلاث مقالات جديدة فقط من بينها كلها أما البقية فكانت قد نشرت سابقاً. وقد جمعها ونشرها في هذا الكتاب الجديد: «في فهم الإسلام» (On Understanding Islam).

ويتمتع المؤلف بصفات إيجابية حقيقية منها: تعاطفه المستمر مع موضوع دراسته، يقظته وحيويته الذهنية العالية، معلوماته الواسعة والمحيطة حول الموضوع. وقد تعرض في كتابه هذا لعدة موضوعات أو ميادين. نذكر من بينها: الإسلام ذاته في الجزئين الأولين من الكتاب (تقديمات عامة. . . تقديمات خاصة). الإسلام في السياق الهندي، ثم علاقات الإسلام بالمسيحية في الجزئين الأخيرين من الكتاب. إن عنوان الفصل الثالث وتحليلاته (أي التطور التاريخي في الإسلام لمفهوم الإسلام بصفته صيرورة تاريخية) ذو دلالة بالغة على الحساسية الروحية للمؤلف، وكذلك على مواقفه اللاهوتية ـ الفلسفية. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن تحليلاته للمعجم الإسلامي الصرف: ككلمة **شهادة**، **شريعة**، **شرع**، **تصديق**، **أركان**. إن التحري العملي الذي قام به لمعرفة المعنى الفعلي لكلمة **إسلام** من خلال عناوين الكتب التي ذكرها بروكلمان تؤدي بنا إلى استخلاص النتيجة الهامة التالية: هي أن

كلمة **إسلام** مستخدمة بشكل أقل من كلمة **إيمان** في القرآن والعصور الأولى للإسلام. وراحت النسبة تنعكس كلما تقدمنا نحو سنة ١٣٠٠ ميلادية وفيما بعدها. فعندئذٍ راح المسلمون يبتعدون عن الإسلام بصفته التزاماً شخصياً تجاه الله أي إيماناً روحياً، ويقتربون من الإسلام بصفته نظاماً مثالياً ونموذجياً من العقائد الجماعية وكذلك جملة من المؤسسات التاريخية. وهذا ما يدعوه السيد سميث بتشيُّؤ الدين أو التوجه الدنيوي للإسلام. وقد طبق المؤلف التحليلات الفيلولوجية نفسها على مصادر الشريعة (من **قرآن، وسنة، وإجماع، وقياس، واجتهاد**). وبعدئذٍ اكتشف أن هذه **الأصول** لا تفعل شيئاً إلا أن تشرط التصور البشري للقانون المقدس. وهي ملاحظة صحيحة ولكن عادية ومعروفة.

أما الفصول المكرّسة للإسلام الهندي أثناء فترة المغول الكبار، ثم الفصول المكرسة للأديان الكتابية المقدسة الثلاثة، فتوضح لنا غَلَبَة التأملات اللاهوتية ـ الميتافيزيقية على المقاربة التاريخية أو السوسيولوجية أو اللغوية لدى المؤلف. فمثلاً يقول لنا المؤلف بأن **وحدة الوجود** لابن عربي قد هُمِّشت في الهند من قبل **وحدة الشهود** للسرهندي (ص١٦٢). ويعتبر ذلك بمثابة تشيُّؤ للدين وتحويل للإيمان القرآني (أي إيمان ما قبل مؤسساتي) إلى اعتقاد ذي طابع ارتيابي. ثم نجد أن الفصل الموجز المكرس لتاريخ الأديان التوحيدية الثلاثة سريع جداً أو تخميني جداً وبالتالي فلا يستحق أن نذكر في هذا العرض النقدي (من الصفحة ٢٤٧ إلى ٢٦٤).

ولكن ينبغي ألا ننسى أن المؤلف يعبر عن رغبة مستمرة في التوحيد ولمّ الشمل والتركيز على ما يجمع أكثر مما يفرق بين هذه الأديان الثلاثة. إنه يدعو بشكل حار للعودة إلى حقائق شوِّهت وحُرِّفت كالإيمان والشهادة.

في الواقع أنه لا يمكن القول إنه كتاب **عن الإسلام** بقدر ما هو نوع من التأملات الدينية الحرة، سواء من حيث الشكل أم من حيث المحتوى. فالسيد سميث يتجاوز بشكل مستمر حالة الإسلام لكي يغمر القارىء في عالم الإيمان والتعالي اللذين لا يمكن فصلهما عن التاريخ كما قلنا. فالإسلام مأخوذ في آن معاً كذريعة وكأقنوم منغمس في المثالية. ولكن هذه المثالية تظل موضوعاً للوصف والتأمل بالنسبة للمسيحي المفعم بإيمانه الخاص. إليكم الآن مفتاح كل فكر هذا المستشرق المليء بالكرم والعطاء، على الأقل كما أراه. يقول بالحرف الواحد: «بالطبع فأنا لا أطلب من الناس أن يتفقوا مع وجهة النظر الإسلامية فيما يخص هذه القضايا. فأنا نفسي لست مسلماً في نهاية المطاف (هكذا!). كما أني لا أطلب من أحد أن يصبح مسلماً ويغير دينه. ولكني أؤكد على أنه مطلوب منا عندما نتأمل في ذلك التاريخ ليس

الموافقة على وجهة نظرهم وإنما فهمها.

وعلاوة على ذلك فإننا بفهمنا لوجهة نظرهم ربما وجدنا أنفسنا نبتدىء بالتساؤل فيما إذا لم يكونوا قد نسوا بعض جوانب الكائن البشري بسبب استخدامهم للطريقة المجازية في الإدراك. وربما كانت هذه الجوانب مهمة جداً. (ص ٢٥).

ثم يقول أيضاً على هيئة الشهادة العقائدية الشخصية: «إني أعتقد شخصياً بأن السؤال البشري الأعظم والأكثر إلحاحاً وحسماً لا يزال هو الإيمان: بمعنى العلاقة الكلية والشخصية والإيجابية التي تربط الإنسان بالحق»... أي بمطلق الله. (ص ٢٧٨).

هكذا نجد أن للمؤلف ميزة التعبير عن قناعاته بصراحة، وكذلك عن المسلمات والبدهيات التي تتحكم بتفكيره. إنه ينتمي إلى تلك الفئة من المستشرقين المفعمين بإيمانهم المسيحي والذين يحاولون الاعتماد على قيم الإسلام من أجل تشكيل لاهوت روحاني. يضاف إلى ذلك أن السيد سميث يهتم بالتاريخ المقارن للأديان، وبالتالي فبإمكانه أن يقدم بعض الأسس العلمية لمشروعه اللاهوتي. وهو إذ اختار المفهوم القرآني **الحق** لكي يدل على ما ينبغي أن يمثل الإيمان بحسب وجهة نظره، فإنه يعبر بالفعل عن رؤياه التوحيدية للتجارب الروحية التي نمت وترعرعت في أحضان أديان الكتاب. وهكذا يمكنه أن يدين التشيؤ الناتج عن العلمنة التي أتت بها الحضارة المادية، وذلك لكي يبرز بشكل أفضل الرسالة المشتركة وفوق التاريخية للوحي التوحيدي. فالغرب الذي يعيش في خضم الحياة المادية والاستهلاكية نسي كل روحانية وكل تنزيه متعال.

أصبحنا نعرف جيداً هذه المواقع منذ أن كانوا قد أخذوا يُحلُّون الحوار الإسلامي ـ المسيحي محل البعثات التبشيرية التي كانت تقوم بها الكنائس المسيحية باتجاه الإسلام أثناء الفترة الاستعمارية. وكذلك الأمر في ما يخص الحوار العربي ـ الأوروبي فإنه يهدف إلى تجاوز الأشكال القديمة للهيمنة الامبريالية. ولا ريب في أنه ينبغي تشجيع مثل هذه الجهود ضمن مقياس أنها تحبذ بالفعل على إقامة مناخ من السلام والتفاهم بين عالمين متضادين منذ زمن طويل ومتعاديين بواسطة جملة من الفتاوى اللاهوتية المبتسرة والمصالح المتنافرة والمنافسات المتكررة. ولكن على الرغم من ذلك يحق لنا أن نتساءل وربما نتشكك فيما إذا كانت التيولوجية الواحدية أو التوحيدية كما يتصورها السيد سميث يمكن أن تحظى بقبول السلطة العقائدية المسيحية من جهة، ثم تلبّي الحاجيات الراهنة للمجتمعات الإسلامية من جهة

أخرى. المقصود بالتيولوجيا الواحدية هنا الإله الواحد نفسه، والكتاب الواحد نفسه، والانتربولوجيا الواحدة نفسها (أي التصور المشكَّل عن الإنسان نفسه) وتاريخ النجاة في الدار الآخرة نفسه، والقيم الروحية والأخلاقية والسياسية نفسها. ومجمل ذلك يشكل الكينونة والعيش في الحق، أو القلب والعقل وقد تلاقيا وتصالحا أخيراً. سوف أترك للمسيحيين مهمة الحكم على توجهات أبناء دينهم. أما فيما يخصني فسوف أحدد هنا التحفظات والرفض الذي تثيره تركيبة السيد سميث لدى فكر إسلامي نقدي.

من الواضح أن علماء الإسلاميات ـ أي المستشرقين ـ ليسوا معتادين على الاصطدام بفكر يكون إسلامياً ونقدياً في آن معاً. هذا شيء لم يعهدوه من قبل. على العكس إنهم مضطرون في الغالب للتحسُّر على انعدام السمة العلمية والفكرية لدى المسلمين المعاصرين وكتاباتهم. وهم يعتقدون ضمن ظروف كهذه أنهم يواصلون أعمالهم بكل راحة ضمير وأنهم لا يقومون فقط بأعمال علمية وإنما يساعدون المسلمين أيضاً على الإحساس بمدى فراغ حياتهم الثقافية.

والغاية القصوى للانفتاح المسيحي على الإسلام كما يتخيله السيد سميث تتمثل في محاولة العثور على الجذر السامي للمسيحية والحقيقة التي أُوحي بها في المسيح. ولكن هذه الحقيقة كانت قد شُوِّهت وحُرِّفت من قبل الثقافة الإغريقية ـ اللاتينية ثم تشيَّأت لاحقاً بواسطة العقل العلموي أو التقنوي والمنطقوي والتجريبوي الخاص بالحضارة الغربية الحديثة. وبما أن الإسلام كان قد تعرض لهذه المغامرة بشكل أقل أو مسَّته بشكل أقل مما مسَّت المسيحية، وبما أنه لم يتعرض للتدنيس والانحلال كما حصل للإنسان الغربي، فإنه يستطيع أن يساعدنا في العثور على جوهر الوحي في طراوته الأولى: ولكننا لن نستطيع العثور عليه إلا بشرط واحد: هو أن نميز هنا أيضاً بين معنى المطلق والتعالي المنزَّه اللذين ألحّ عليهما القرآن كثيراً/ وبين التركيبات اللاهوتية المنغلقة والقوانين المقولبة والجامدة التي أنتجها الفقهاء فيما بعد. هذا هو تصور السيد سميث للأمور. وهكذا نلاحظ أننا نظل سجناء المعجم الجوهراني والمواقع الجوهرانية للميتافيزيقا الكلاسيكية. نقصد بهذه المواقع الجوهرانية: الإيمان بوجود لحظة أولية أو تدشينية، الإيمان بوجود مطلق تاريخي أو متجاوز للتاريخ، الاعتقاد بالتعالي الذي يقع في متناول الفكر والذي يمكن تحيينه أو تجسيده في الحياة الروحية، الاعتقاد بالوحي المنفصل عن المنتجات الفكرية الاستدلالية (أي الخطابات) وعن التلاعبات الإيديولوجية التي يرتكبها البشر في المجتمع، أي مجتمع، الخ... إن تصور المؤلف هو عبارة عن رؤيا أسطورية

مستورة بواسطة بعض المجريات الفيلولوجية والأحداث التاريخية المختارة بعناية لكي تناسب منظوره. (منظور مثالي لا تاريخي).

وهنا يحق لنا أن نطرح هذا السؤال على المؤلف وعلى الاستشراق الكلاسيكي بشكل عام: كيف يمكن أن نعيب على الفكر الإسلامي عدم مقدرته على استخدام النقد التاريخي أو الفلسفي أو الانتربولوجي أو اللغوي ثم نحثه في ذات الوقت على المحافظة على المقولات والمبادىء والموضوعات والتحديدات الخاصة باللاهوت القروسطي المغلَّف بألبسة «حديثة»؟ إن المؤمنين المسيحيين الذين يعلنون، كما يفعل السيد سميث، بأنهم ليسوا مسلمين، وأنهم لا ينوون إطلاقاً أن يصبحوا مسلمين، وإنما يريدون فقط أن يفهموا الإسلام، ينبغي عليهم أن يبتدئوا بالقيام بنقد جذري للفكر الديني وللممارسة العلمية كما تمارس اليوم في الغرب ذاته. ينبغي أن يتوقفوا عن اتخاذ الإسلام إما كهدف لانتقاداتهم التعسفية كما حصل في زمن الاستعمار والبعثات التبشيرية، وإما كنقطة ارتكاز أو كذريعة وترويج تبجيليّ من أجل إعادة الإيمان المسيحي إلى الغرب بعد أن كان قد ضعف وهُمِّش وهوجم من قبل فتوحات العقل العلموي أو التقنوي وكذلك من قبل ضرورات الاقتصاد الإنتاجي (أو بالأحرى الانتاجوي). ولا يمكننا أن نفهم الإسلام في حالة انعدام وجود استراتيجية شمولية للمعرفة: أي استراتيجية تقبض بنظرة تحليلية ونقدية واحدة على كل المواريث أو القوالب الثقافية المنغلقة المرسَّخة عن طريق التراثات الدينية أولاً، ثم عن طريق العلم الحديث ثانياً. إنه لمن الخطأ تاريخياً وسوسيولوجياً وفلسفياً أن نعتبر الإسلام بمثابة جزيرة معزولة للروحانية، أو نبعاً يُنهَل منه لأنه كان قد تحاشى التلوُّث بالتاريخ والتلاعبات الإيديولوجية (أي حوفظ عليه كما هو لكيلا ينال التاريخ الأرضي من صفائه أو بكارته الأولى). فهذا تصور خاطىء عن الإسلام. فالواقع أن التاريخية تقع في صميم الرسالة الإسلامية منذ بداية تجلياتها. والفكر الإسلامي بحاجة ماسة لإعادة تأويل الخطاب القرآني وكل التركيبات اللاهوتية والفقهية والأخلاقية المتولدة عنه على ضوء التساؤلات والمنهجيات الأكثر حداثة لنقد الإيديولوجيات. وكذلك على ضوء تعرية الآليات اللغوية والسوسيولوجية التي تتحكم بإنتاج المعنى. ثم تعرية آليات ووظائف المتخيَّل الاجتماعي الذي يؤدي إلى اندلاع الحركات الجماهيرية الكبرى للتغيير التاريخي، وكشف الشرط البيولوجي للجنس البشري، الخ... نقصد من كل ذلك إلى اختراق (أو انتهاك) كل الجدران الثقافية العازلة، وكل التحديدات وأطر الفكر التي جرى تقديسها بواسطة الزمن. ثم نريد بعدئذٍ أن نطرح التساؤلين التاليين:

١ ـ هل وساطة الظاهرة الدينية ضرورية لكل تحقق تاريخي للشرط البشري؟

٢ ـ هل المكتسبات الإيجابية للتجارب الثقافية المنجزة تحت تأثير أديان الوحي يمكن أن تُلتَقَط وتوظَّف داخل نزعة إنسيّة جديدة لا تزال تنتظر من يبلورها، ثم بشكل أكثر، من يعيشها ويطبقها على أرض الواقع؟ (من الواضح أن هذه المكتسبات الإيجابية لا تزال بحاجة لمن يحددها بدقة).

فالفكر الإسلامي النقدي يريد أن يخرج من العزلة التي فرضها عليه التاريخ منذ القرن الخامس أو السادس الهجري (أي الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي). إنه بحاجة لمن يخرجه من تلك الخصوصية الخادعة التي تفرضها عليه النزعة التبجيلية الإسلامية والاستشراق الامتثالي المتواطىء معها في آن معاً. كلاهما يحاول إبقاء الإسلام ـ أو الفكر الإسلامي ـ سجين تلك «الخصوصية». وبالتالي فبإمكانه منذ الآن فصاعداً، بل وينبغي عليه، أن يفتتح حقولاً جديدة للتأمل والتفحص انطلاقاً من معطيات التجارب الحاصلة والأعمال المنجزة داخل المجال الإسلامي عبر تاريخه الطويل. ينبغي على هذه المراجعة النقدية أن تكون بحجم القلاقل والمعارك المعاصرة، وذلك لكي نتوصل إلى معرفة أكثر صحة وأكثر مطابقة للواقع. وفي مواجهة التحديات العديدة والمتزامنة دفعة واحدة ينبغي عليه أن يتخلص من الأحلام الاسترجاعية والحنين الرومانطيقي للماضي والنماذج المزيفة والإيديولوجيات الاستلابية وتقنيعات الواقع وتشويهاته. ومن المعلوم أن هذه الأشياء لا تزال تسيطر على الكثير من الأعمال والبحوث التي يقوم بها اختصاصيون كبار وباحثون جامعيونْ ومسؤولون دينيون. إن الاضطراب المعنوي والفكري الذي يخيم أكثر فأكثر على عالمنا المليء بالعنف يبدو أكثر خطورة عندما يقدم نفسه على هيئة المعرفة العلمية المطمئنة أو على هيئة الوعود المنقذة لروحانية جهابذة اللاهوت أو الفلسفة. ويصل الخطر إلى ذروته القصوى عندما يوهمون بأن المعرفة العلمية (ولكن أي معرفة؟) قد تصالحت أخيراً مع متطلبات الإيمان (ولكن أي إيمان؟).

إن كتاب السيد سميث يهدف بدون شك إلى التوضيحات المعنوية للمفردات الدينية الإسلامية، كما ويهدف إلى الاستكشاف المبتكر للمناطق المجهولة والمظلمة بسبب مرور الزمن والمنافسات الكائنة بين البشر في المجتمع، أي مجتمع كان. ولكنه إذ ربط مشروعه بالرؤيا الواحدية للمعنى، فإنه قد ولَّد التباسات جديدة وأوقعنا ـ أو أوقع نفسه ـ في عراقيل أبستمولوجية عتيقة ومعروفة. كما أنه ـ وهذا هو الأهم ـ يحرف الفكر الإسلامي المعاصر عن مهامه الأكثر إلحاحاً وأهمية. سوف أضرب كأمثلة على هذه المهام العاجلة المسائل التالية: ما هي الوظائف الجديدة التي ينبغي

تحديدها للقرآن والحديث والشريعة اليوم؟ ما هو التاريخ الحقيقي - أو الفعلي - للنص القرآني وكل المنتجات الثقافية والإيديولوجية المتولدة عنه منذ ظهوره وحتى اليوم؟ ما هي حصة المتخيَّل والعقلاني واللاعقلاني في تركيبة ما ندعوه بشكل عام بالفكر الإسلامي؟ كيف يمكننا أن نجعل المشاكل الكبرى للفكر العلمي الحديث شيئاً ممكن التفكير فيه في المجال الإسلامي أو في المجتمعات الإسلامية؟ نقصد بهذه المشاكل الكبرى: فكرة التاريخية (أو الصيرورة والتحول)، وفكرة الزمان، والمكان، والسرد القصصي، وإنتاج المعنى، والقيمة، والعامل السياسي، وحقوق الإنسان، والعلمنة؟... كيف يمكننا أن نحرر الفكر الأصولي من التكرار الاجتراري والدوغمائي لكي ننخرط به في المعارك المعرفية الكبرى الجارية حالياً من أجل تشكيل معرفة أخرى، أو ممارسة انتهاكية وتساؤلية لفعل المعرفة. (أي معرفة لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد).

فهرس المحتويات

المقصود بهذا الكتاب طرح المسألة الاستشراقية من جانبها الآخر، أي من جهة المستشرقين أنفسهم، وإعطاؤهم حق الكلام لكي يردُّوا على انتقاداتنا العديدة لأعمالهم. فبما أن انتقاداتنا لهم معروفة وشائعة على كل شفة ولسان، بات من المنطقي أن نتعرَّف على آرائهم وردودهم وحججهم. وهكذا تتوضح المسألة من مختلف جوانبها: أي من جانبنا نحن ومن جانبهم هم، أو على الأقل هذا هو المرجو. ذلك أنه في ما وراء المسألة الاستشراقية تطرح مسألة أخرى أوسع وأعمّ، هي مسألة العلاقة بين العالم العربي - الإسلامي من جهة والعالم الغربي، المسيحي أو العلماني من جهة أخرى. كذلك تطرح مسألة الحوار العربي - الأوروبي الذي كثيراً ما يتحدثون عنه من دون أن يستطيعوا التقدم فيه بسبب الهوة الثقافية والفكرية العميقة التي تفصل بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط.

وهكذا تم تقديم نصوص عدة لمكسيم رودنسون وبيرنارد لويس وكلود كاهين وفرانسيسكو غابرييلي وآلان روسيون. كلهم يردُّون بشكل أو بآخر، على لحظتين أساسيتين من لحظات نقد الاستشراق: لحظة أنور عبد الملك (عام ١٩٦٣)، ولحظة ادوارد سعيد (١٩٧٨)، وأضيف إلى ذلك نصان لمحمد أركون ينتقد فيهما المنهجية الاستشراقية من وجهة نظر أبستمولوجية لا إيديولوجية.

ISBN 1-85516-830-8
9 781855 168305

DAR AL SAQI
دار الساقي